الدكتور هاني يحيى نصري

نقض الإلحاد

تحديدات وتنبيهات وإيضاحات



نقض الإلحاد

تحديدات وتنبيهات وايضاحات

الدكتور هاني يحيى نصري

نقض الإلحاد

تحديدات وتنبيهات وايضاحات

الطبعة الاولى
1420 هـ ـ 2000 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 791123/4 / 802428(01) - 220924(03) - فاكس: 603654(01)
المصيطبة ـ شارع بارودي ـ بناية طاهر ـ هاتف: 311310 - 301030(01)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز﴾ [المجادلة 21]

الإهداء

إلى دم كل شهيد أسعفه الدكتور يحيى خليل نصري،
إلى دم كل الشهداء في سبيل الله.

المقدمة

لا يتناول هذا الكتاب تاريخ الإلحاد الاجتماعي أو السياسي، بل يتناول الفكر الإلحادي في رد مفهوم التعالي الإلهي عليه، ثم رده على مفهوم التعالي أيضاً، وبهذا السياق يمكنني القول: إن الإلحاد منذ محنة خلق القرآن ـ التي سنتحدث عن أسس البنية الكلامية التي قامت بسببها ـ حتى محاكم التفتيش في أوروبا ـ التي لا تدخل في نطاق بحثنا ـ والى اليوم، يشكل جزءاً من حوار فكري عنيف مع الإيمان، في العقل النظري الإنساني، إضافة إلى استغلاله «كنعت» يتضمن معاني السلب والتحقير، إضافة إلى معاني المباهاة والمفاخرة، حسب الواقع الاجتماعي الذي يتحرك فيه.

وإذ لا أتناول الدور الاجتماعي الذي يلعبه «نعت» الإلحاد في المجتمع في هذا الكتاب، أود أن أشير إليه في هذه المقدمة فقط، على أمل أن يكون موضوع بحث لاحق إن شاء الله، تابع لهذا البحث الذي علينا فيه الآن أن نظهر الأسس الفكرية التي يقوم عليها الفكر الإلحادي في مجال العقل النظري البحت، قبل بحث الأسس الاجتماعية التي يقوم عليها الإلحاد عملياً بعد ذلك بالعقل العملي.

وما دمنا بصدد هذه الإشارات، طالما أن هدفي من هذه البحوث التنبيهات والايضاحات، من أجل التحديدات التي عليها تقوم كل رؤية واضحة، لأي إشكال فكري أو ظاهرة اجتماعية، أقول: إن للالحاد في العقل العملي وظيفة تختلف قطعياً عن وظيفته في العقل النظري.

فالملحد نظرياً قد لا يقبل نعت الإلحاد، بينما قد يقبله ويفاخر به

أناس، وهم غير ملحدين في قرارة أنفسهم، مجاراة لمتطلبات واقع اجتماعي يفاخر بالإلحاد على أنه دليل التقدم والمعرفة.

فالإلحاد كنعتٍ يُستخدم كثيراً في غير معناه بالعقل العملي الاجتماعي، ولا يمكن إلا أن يستخدم بمعانيه المحددة في العقل النظري الفلسفي، وما المَثَل القائل: «بأن الناس على دين ملوكهم» إلا أسطع دلالة على تذبذب هذا المفهوم بالعقل العملي.

ففي الدول التي يعلن ولاتها الايمان بأي عقيدة أو دين، يتقاذف الخصوم نعت الخروج عن هذه العقيدة أو ذاك الدين، تقرباً من حكامهم، وفي الدول التي يعلن حكامها عكس ذلك، تنعكس الآية ويتهم الناس بعضهم بعضاً حين الخصومات، بالأصولية مثلاً.

وهذا موقف إنساني قديم يدل على جانب من الطبيعة الجبانة عند بعض الناس، كشفه الله سبحانه وتعالى لرسوله الكريم بقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالةٍ فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾** [الحجرات 6].

ومن هذا المنطلق، منطلق وضع وترسيخ وإيضاح العقل النظري الذي يحكم كل عقل عملي، يجب علينا أن نضع قاعدة لمن قد يعجبهم منهجنا في الطرح النظري قبل كل طرح عملي لعويص المفاهيم والمشكلات، من منطلق القاعدة الأساسية في كل عقل نظري، بضرورة تجنب أحكام القيمة، كما تفعل كل فلسفة حقيقية إزاء العويص من المفاهيم، التي تقررها لا لأجل النعت أو التبرئة، بل لأجل الإيضاح والكشف اللذين هما السمة الأساسية لابراز كل حقيقة، فبها يمكننا أن نصرع الباطل بشكل أفضل بكثير من صرع المبطلين.

بهذا المعنى لا نرى أي أهمية عملية حقيقية بالقضاء على هذا الملحد أو ذاك، بل الأهمية كل الأهمية الحقيقية بإبراز الحقيقة، في عظيم مرتكزاتها العقلية النظرية، وبهذا الإبراز وحده تخفت الأنوار المعتمة لكل زند ثنيوي قادح للإلحاد، وتتضاءل أمام سطوع الحق والحقيقة.

ولكي نفعل ذلك علينا أولاً وقبل كل شيء أن لا ننعت أحداً

بالإلحاد، لمجرد هفوة أو شطحة صدرت منه، وأن لا نقرر هذا النعت إلا لمن ينعت نفسه به، بشكل مكتوب وصريح، نثراً أو شعراً.

وأمثال هؤلاء سيمشون على فرند الحد المرهف لنقدنا الفلسفي في هذا البحث، لا لشيء إلا لأنهم هم من بدأ الصراع، من منطلق أن الإسلام دين السيف للسيف.

والكلمة للكلمة.

وهذا موقف يختلف عن كل «دوغمائية» اعتقادية، بقدرته على شرح منطلقاته بكلا العقلين العملي والنظري، بينما الصفة الأساسية لكل «دوغمائية»(*) هي في قناعاتها الذاتية غير القابلة للشرح.

ولمزيد من إيضاح هذا الأمر، أرجع القارئ إلى نهاية هذا الكتاب، حيث بينت كيف تخرج «الدوغمائية» من الفلسفات التي ادعت أنها الكلمة الأخيرة بالتفلسف، بينما تخرج العقائد من الدين، والفرق: في المجال الذي تفسحه العقيدة للعقائد الأخرى، كما فسح الاسلام لباقي الأديان بالتعايش معه، وعدم الفسح بالدوغمائيات الحزبية التي قامت على فلسفات ادعت أنها الكلمة النهائية بالفلسفة كالنازية والشيوعية.

لا يوجد إنسان إلا ويعتقد بأمر ويظن بآخر ويعلق الحكم على ثالث ويؤمن برابع ويتيقن من خامس... وهكذا، فإذا خالف إيمانك إيمانَ إنسان لا يعني أن هذا الآخر ملحد حلال المال والعرض.

وحتى رجال الدين الواحد قد يختلفون بظنونهم حول ما يعتقدونه، وبيقينهم في كثير من الأمور، وإلا لما كان «الفقه» بمعنى الفهم الخاص الذي يمكن أن يجمع عليه أغلبيةِ المؤمنين.

إن المؤمن الذي يظن بإمكان وجود حياة في كواكب أخرى مثلاً، ليس أقل إيماناً ممن لا يظن هذا الظن، وهما في اختلاف ظنيهما لا يخرجان عن حظيرة الإيمان، فإذا علق أحدهما حكمه على الأبحاث «الجينية» مثلاً، وتحمس لها الآخر، وأنكرها ثالث، ووقف الجميع مواقف

(*) الدوغما مصطلح يعني كل حزبية ضيقة وعقيدة عمياء.

مختلفة من كثير من المشكلات، وعلق آخرون الحكم، يظل الجميع في حظيرة الايمان.

لهذا كان اختلاف المذاهب داخل الدين رحمة للناس، ودرعاً تحمي المذاهبُ الدينَ فيه(*)، فإذا بطل مذهب منها، لا يمس هذا البطلان كل الدين الذي أفرز هذا المذهب، بينما المذاهب في العقائد الفلسفية بحد ذاتها تبطل هذه العقائد، وهنا يسطع الفارق بين العقيدة الدينية والعقيدة الفلسفية، ومن جهة أخرى لا تتمكن «الدوغما» من الأولى إلا في حالات العجز عن الشرح المذهبي، بينما تتمكن «الدوغما» من الثانية، أي من المذاهب الفلسفية التي تنقسم على عقائدها لأسباب وضرورات اجتماعية، وإلا ما الفرق بين «التيتوية» ـ نسبة إلى «تيتو» ـ والستالينية والتروتسكية، إلا فرق الصراع على السلطة الشيوعية؟!

علينا أن نميز إذاً بين العقائد الدينية والاعتقادات الفلسفية، بين المذاهب الدينية التي تحمي عقائدها، وبين المذاهب الفلسفية المنشقة على تلك العقائد، وأين تتحرك «الدوغمائية» بين كل هذا، حين لا يكون العجز عن الفهم والشرح إلا تعصباً.

وفي هذا البحث سنتحدث عن الفرق بين الدوغمائية والريبية في تداخلهما بفكر كل فيلسوف ومنظر، على أن ننبه هنا في هذه المقدمة إلى أن اختلاف الظنون واليقين والأحكام، وسواها من المواقف الانسانية في أتباع دين واحد، ليس مدعاة لخروج أصحابها عن دينهم، ويجب أن لا تكون مبرراً لتهمة الإلحاد، أو نعته حسب ما يفيد منه المتهم أو الناعت.

وما الفرق بين نقد الالحاد ونقضه، إلا في هذه التمييزات الدقيقة، كالفرق بين التمانع والتماهي والتناقض.

فإذا اعتزمنا بالتعريفات، وان لم نقدر: فبالاشارات والتحديدات، لنبلغ الايضاحات الممكنة، التي ترفعنا من عمومية القول وعاميته، نحو سطوع الدقة والخصوصية، التي تحمينا من التباس رؤية الباطل حقاً والحق باطلاً.

(*) نحن لا نتحدث هنا عن الفِرق، التي قد يقوم الالحاد في بعضها بوظيفة دوغمائية تشبه الحزبيات الفلسفية بأطر عصبية ضيقة.

وعلى ضوء هذا المنهج بكشف تلبسات الباطل بالحق لإبلاسه به، عسى أستطيع أن أنقض مع قارئ هذه الصفحات باطل الالحاد، الذي يفت من عضد هذه الأمة تحت مختلف الأشكال والتسميات، دون أن يقف بوجه سلاحه الفلسفي، إلا سلاح الوعظ الضعيف، والدوغمائي مثله في كثير من الأحيان، فأنصاف الحقائق الفلسفية التي يلجأ إليها الالحاد، لا يمكنها أن تُقاوم إلا بالحقيقة الفلسفية الساطعة.

بين يدي هذا الكتاب

لذلك كان أول ما بين يدي هذا الكتاب، تتبع التاريخ الفكري لا التأريخ الحَدَثي لفجر انبثاق تلك القدرة عند الانسان القديم، بالانتقال من الفكر والذكاء العملي، إلى وعي المطلقات وعياً حدسياً متداخلاً بشكل كبير بالوحي، لقلة معرفتنا التاريخية به.

ومع تدرج معرفتنا بالتاريخ الحَدَثي الإنساني، سنلحظ بالباب الأول من هذا الكتاب، كيف راح الوعي بالمطلقات يتضح بالطرق العقلية بعد النقلية الدينية بالفلسفة والعلوم.

ونؤكد هنا ما سبق أن قررناه بكتابنا: «الفكر والوعي» وهو أن الإنسان لا يمكن أن يُعْرَف ويُحدَد عبر شبيهاته، بمدى درجة تعقيده الفكري فقط، بل بمدى وعيه.

والوعي الانساني كظاهرة كونية فريدة لا يمكنه أن يُعرف ويُعرَّفَ، إلا بالشعور الذاتي بالمطلق داخل ضمير كل إنسان، وخارجه بمطلقات العلم والفلسفة.

وسواء التقط الانسان وعيه بالنقل الديني، أو كونه بالطرق العلمية أو الفلسفية الصعبة، يستطيع أن يدرك المطلق، وبمجرد هذا الادراك يرضي ضميره، أي المطلق المنطوي فيه ذاتياً، والصعب الارضاء، السهل القتل والكسر.

إن سهولة كسر الضمير وقتله المرتبطة بسهولة كل بربرية ووحشية، تحيط بوجودنا من كل جانب، ينتج عنها ضرورة أساس كل التبريرات

الالحادية، فالمسألة ليست في تبديل سلم لوائح الأخلاق كما ظن أمثال «نيتشه»، بل المسألة بمدى الاقرار أو عدم الاقرار بالمطلق فينا وهو الضمير!!

إننا الكائن الحياتي الوحيد ـ حتى الآن على الأقل ـ في الكون، القادر على الارتفاع بالفكر نحو المطلقات، أي نحو الوعي، لذلك بدأ الفصل الأول من الباب الأول بصلب التساؤل الأساسي في هذا المجال عن الكيفية التي عرف بها الانسان التعالي الإلهي، من خلال وعيه؟!

ولمحاولة الإجابة عن ذلك لا بد من سلوك طريقي النقل والعقل، ونحن نفترض أن العقل قد سبق كل إجابة نقلية بالوعي سبقاً منطقياً، وسَبَقَ النقلُ العقلَ في التدوين التاريخي سبقاً زمانياً.

وهل لدينا أقدم من الحضارة الفرعونية القديمة، لإبراز هذه المفاهيم بسياقها التاريخي الزمني؟! عبر سياقها المنطقي الذي يحتم أن العالمية والكلية والتواصل، من أمضى الأدوات التي تساعد وتصاحب تشكيل الوعي، والتي يقف في وجهها: القطرية والعصبية والعشائرية، التي تريد جر هذا الوعي رجوعاً إلى الفكر في أضيق حيز احتيالاته التلاؤمية للبقاء فقط، على حساب إمكانات أصحابه بالخلود مع المطلق بالوعي.

لذلك ألحدت «الهرمسية» باليهودية وألحدتا بالأخناتونية، وتحجرتا بالقدسية والقديسين، ومعهما برزت أدوات العصبية والعشائرية والفرقية باضطهاد الآخرين، وتعذيبهم كجنتايل «Gentile» بعد الاحتماء بهم وبظلالهم، فأفقدتا مفهوم المطلق عالميته التي يسعى إليها، لا كدعوة، بل عبر ضمير كل إنسان.

وعند هذا الحد أعيق مسار دعوة التوحيد كنقل، ليدافع الوعي الانساني عبر الشعوب الأخرى عن طمس احتجاباته بالمحلية والعشائرية، بالبحث العقلي عن مطلقاته بنفسه، فتشكل الطريق العقلي في البحث عن المطلق المتعالي بالفلسفات الاغريقية.

والاغريق هذا الشعب النابه الذي ورث الحضارات الشرقية والمصرية القديمة، خرج بمستوى معرفي إنساني من الفكر الإنساني رغم عدم قدرة

الا الوعي على التعامل مع هذا المستوى، ألا وهو الفلسفة.

وفي كل مرة كان الفكر الاغريقي يرتد بمناهج الفلسفة هذه نحو عياني ومشخصات مشكلاته، كانت تبرز أمامه العلوم، فالعلوم لم تكن وليدة الفلسفة بشكل مبهم، بل كانت ولا زالت وليدة ارتداد الوعي نحو التفكير، وهي مع الرياضيات شكلت ارتداداً معاكساً نحو الوعي «بالفيثاغورية» كمذهب فلسفي ظل فعالاً ومؤثراً في كل الحضارة الاغريقية، حتى بعد «أرسطو»، وفي كل الحضارات اللاحقة، وتكمن قوة هذا المذهب بسياقات مناهجها الفكرية الرياضية خاصة، التي ترتفع وترفع أصحابها عقلياً نحو الوعي!!

وهي وإن عجزت رياضياً عن إثبات وجود الله، نجحت بالاشارة إليه عبر مفهوم اللانهاية ثم الصفر الرياضي، فالوحدة والواحد، وسواها من المطلقات المجردة.

إن مفاهيم أساسية في الهندسة: كالفراغ والخواء واللاشيء في إمكانها ممكنة، في الوقت الذي تستحيل البرهنة عليها، لذلك عاد الفيثاغوريون لتسليمها إلى الوعي من الفكر، أي عادوا لتسليمها للفلسفة لتميز لهم بين المقاس واللامقاس، بين الوجود والتواجد، ثم بين اللطائف والكثائف... وسواها من المفاهيم التي لا تقوم أي معرفة بدونها.

لذلك قررنا في الفصل الثاني من الباب الأول استحالة أن يبرهن الفكر على وجود الله، وسهولة إيجاده تعالى بالوعي، ومرة ثانية نقول: بالوعي في لا نهائيته بالضمير داخلنا وبالمطلقات خارجنا!؟!

هكذا حللت الفلسفة مفهوم الوجود إلى تواجد ووجود مطلق، إلى وجود طبيعي وآخر يحمله ويقف «فيما وراءه» أي «ميتافيزيائي» والى وجود مفارق خارج هذا التواجد بالدين، ولا يهم بالفلسفة مدى الاشارة إليه «بالمُثُل» أو «بالصور»، ولكن المهم إمكان هذه الاشارات!!

وفي كل مرة لجأ الفكر الانساني لنفسه كي يبرهن على وجود الله، «كوزمولوجياً» أو «أنطولوجياً» كان هذا الفكر يجد نفسه مندفعاً نحو مسلمات وعيه من أجل مثل هذه البراهين، فيقف بين السببية المنطقية

المتجسدة بكل قانون، وبين لا منطقية ولا معقولية بعض نتائجها التي تخرج عليه بالصدفة، أو ما سماه العرب «بالبخت» الثي تتلعب بكل حساباته المعقولة، بلا معقولية ليس لدينا سوى سلاح السببية الوحيد في الصراع معها فكرياً.

بينما في وعينا أسلحة حدسية قامت عليها كل فلسفة ممكنة؟! وبالعود إلى السببية في محاولة تفسير هذه المعركة الخاسرة النتائج في كل محدود، نرى أن العقل الذي فينا كأساس لكل فكر، ذو وظيفة أساسية هي البقاء فقط، وما عملية دفعه لأخذ بمكان حدوسنا الواعية إلا تحميله ما لا يقدر، وما لا هو مقدر له من وظيفة؟!

وهذا هو أساس إنكار كل هذه اللعبة الحضارية الانسانية، بإنكار وجود الله.

لكن القدرة الفلسفية على فهم أن مفهوم الله المتعالي مفهومٌ في حيز الوعي، رغم اختلاف الناس فيه، هي أساس تَقَطُّع صلتهم مع العقل الكلي المتجلي بكل قانون، وظن بعضهم البائس على أحسن الأحوال، أن هذا العقل الكلي هو الله وليس من خلقه، وبذلك ألحد الاغريق بفهم الله، وبفهم الخير والشر فهماً واعياً، بمفهومي «الديمورج» و«الفيض الأفلوطيني»، وكلا هذين المفهومين كما سنرى قد أدى دوراً خطيراً في الالحاد العربي الاسلامي؟!.

وبين إنكار الفكر وإثباته، ظل الوعي حارس كل حدسية إيجابية في الفلسفة، من كل استهدافات الفكر للضمير كي يقتله، مما يدفعنا إلى القول: إن الإيمان ليس موقفاً ثابتاً من غير تفلسف حق، لما يحركه تمرد الفكر على المطلق من أجل كل آني، حتى عند من يدعون أنهم رجال دين؟!.

لذلك كان لا بد لنا من البحث حول الحق والحقيقة، في الفصل الثالث من الباب الأول، لنعود إلى أساس معرفة الله الواحد المتعالي، عند أول طرح تاريخي له مع «آتون».

فمن البرهان «الكوزمولوجي» نستطيع أن نتيقن من وجود نظام محكم

في الكون، على شكل أنساق قانونية تحكمها أنساق قانونية أعلى منها، ونشكل نحن البشر في فكرنا المنطقي نسقاً ضمن هرمية هذه الأنساق، التي تتدرج حتى اللانهاية، وتكشفها لنا حركية الزمن في صلب المادة بالاتجاه إلى الأمام، فيما سنرى كيف يسمي «ستيڤن هوكنغ» ذلك «بسهم الزمن» فيما يلي من هذا البحث.

وإذ ندرك عبر السببية هذا الاتجاه النسقي القانوني بحركيته عبر حركة المادة بالزمن، نلمس العظمة اللانهائية لهذا الاتجاه الذي يحرك كل شيء نحو نهاية حتمية في عالم الكون المشاهد بأبعاده الثلاثة، ويطل علينا البعد الرابع في كل عظمة تجليه بمضادات المادة والضوء و«الثقوب السوداء» التي تتجلى فيها هذه العظمة، فيشير إلى أكوان أخرى في أبعاد أقل أو أكثر من أبعادنا، يستطيع عقلنا النظري أن ينفذ ليشير إليها، والى احتمالية وجود ـ تواجد ـ أنساق أخرى في وجود كلي محكم.

محكم بما يشبه ما سماه الفلاسفة العرب القدامى بالعقل الكلي، المحكوم بنسق أنساق من أوجده، أي الله المتعالي، وكما يحكم الحق الحقيقة التي نتعامل معها، يحكم الله قوانين هذه الأنساق بعقل كلي يدلنا الوعي بالمطلقات على تجليه بكل شيء.

ولوعي كل هذا لا بد من التمييز المحكم بين الكينونة أو التواجد، كنسق نحن فيه من أنساق وجود كلي، نعرف وندرك الحقيقة من حقه المطلق.

وكما تشير الحقيقة التواجدية إلى مقولات المنطق التي تحكمها، تشير إلى أن التواجد ممكن بمقولة واحدة من هذه المقولات يمكنها أن توجد، كالكيف بمعزل عن الصيرورة التي تحكم سواها.

فكلما تآزرت المقولات العشر أو الاثنتا عشرة حسب «كانط» بالبروز، كان ما يبرز من تآزرها يشكل تواجداً أكثف من التواجد الذي يفتقر إلى مثل هذا التآزر.

أي كلما قلت المقولات في تواجد معطى زاد تحرر هذا التواجد من جبر قوانين الوجود، إلى حد أن حرية اللطيف الميتافيزيائية أوسع بكثير من

تحررات كل الكثائف، لذلك يمكن القول: إن الفكر كتواجد بدون كم، متصل بوجود الحق بالوعي.

والفلسفة كطريق للحقيقة نحو الحق، هي الوسيط الواضح بين تواجد كل إنسان، والوجود المطلق الحق، وفي هذا يكمن سبب عدم قبول الفلسفة بأي معرفة على أنها معرفة نهائية.

فعبر دربها نحو الحقيقة فروع: العلم والفن والمعرفة، لا بد لها من أن تمر بالنقل الديني، مرورها بالمعارف الحدسية بدون تعنت أي انكار، من منطلق أن معيق كل تفلسف هو السلب، بقدر ما أن معيق كل مادة مضاداتها.

وبهذا نتعرف على الله عقلياً من الميتافيزياء والفيزياء، كما نتعرف عليه بتعاليه تعالى عبر المفارقات الدينية، وبين هذين الاتجاهين المختلفين يتحرك الوعي من الفكر بنتيجة واحدة نحو الحق.

إن الانسان القديم حين وعى بحدسه «آتون»، اقترب بهذا الوعي الذي ينقصه النقل الديني ولا تنقصه الحدوس الدينية، وينقصه التفلسف، من معنى التعالي الالهي، دلالة على أن الفطرة غير المشوشة بالسلب، بها قدرة بالقوة على رفع الفكر نحو الوعي بالفعل.

إن الصيرورة كجزء من سلب التواجد منا، تشوش الفكر الانساني حين تحصره بالمتغيرات وتيئسه من بلوغ الثوابت التي يشير إليها وعيه، فالسلب والإلحاد صيغة من صيغها، هي في أساسها الفكري ليس صيغة من صيغ العناد والرفض والريبية الانسانية، بل هي مطلب مجارات الآني على حساب البعيد، والمحدودية على حساب الاطلاق، مطلب مجاراة التواجد على حساب الوجود، فهي سلب نابع من سلب، أي نابع من سلب صيرورتها القسري للانسان من هذا التواجد، بحياته القصيرة فيه.

ولأنها قصيرة يرى الفكر أن يغض الطرف عن مطالب الوعي فيها، فيطلب الآني ويبرره باستحالات الاطلاق التي يبررها فكرياً.

لذلك فشل مشروع «آتون» في فجر الحضارة الانسانية، وتحور مفهوم التوحيد بعده بين أتباع «الهرمسية» وأتباع «الموسوية»، فعاد ضغط المحدود

على المطلق في هذه الأديان بالانكفاء والسرانية(*) العشائرية، التي نلحظ حركية شبيهة بها مع العصبية في كل صيغ الحاداتها بالاسلام بعد ذلك.

ولا أبرئ الالحاد إذا قلت إن كل هذا السلب للتوحيد بسبب ضغط الصيرورة، فمفهوم التعالي الالهي مفهوم شاق ومرعب، يضارع في رعبه ومشقته، رعب ومشقة الانتقال من الفكر إلى الوعي، لأنه يهمش هذا التواجد على حساب الوجود.

والكل يعرف هامشية هذا التواجد فكرياً، لأن الكل يعرف الموت، لكن الملحد يخاف من الله إلى درجة عصيانه والتمرد عليه بالتنكر لمطلقاته كلها، حتى تلك التي زرعها الوعي بضميره، لأنه لا يأمن أن يسلم مصيره إلى تلك القوة الكونية الهائلة التي لا يحيط بخبرته فيها، وبالتالي يخشاها خشيته لكل مجهول، فيحاول تجاهلها بإلحاده حتى لا يسلم لها فيصير مسلماً.

فالالحاد وثيق الصلة بالصيرورة لأنه يريد أن يقنص فرصها المتاحة، بتجاهل صلتها بكل ثبات ويقين، فهو خيار يتجاهل الحرية، لأنه لا يملكها إلا ميتافيزيائياً، لذلك سنرى قول «كانط»: «بأن الفهم الانساني هو ـ عملية ـ خضوع للقوانين التي تحيط به وفيه»، وبَيْنَ **بِهِ وفيه** يتحرك الوعي الذي يتنكر له كل إلحاد.

وعلى هذا الأساس يقطع الالحاد صلته مع مطلقات الفلسفة، كما يقطع صلته مع متعاليات الدين، بسلب من لا يرى ولا يريد أن يرى من كل هذا الوجود سوى هذا التواجد.

الالحاد بهذا المعنى ينتج عن جبانة فكرية تدعي الشجاعة بكل دعاوى ذهنية الالغاء.

فإذا أقلقته مخاوفه من هذه الذهنية، قفز بدون أي أساس عائد إلى الإيمان بشكل «دوغمائي»، يجعل من هذا الصنف من المؤمنين المزروع فيهم ذهنية الالغاء، أكبر عدو لكل فلسفة ولكل علم، وبالتالي يشكلون

(*) السرانية أساسها الباطنية الهرمسية ـ من هرموس أي هارون ـ في اليهودية.

معيقاً إزاء فهم الآخرين للوجود، يسمح بتكرار دورية سلوكهم مع من يلحقهم بهذا الاتجاه، لذلك قلنا في الفصل الرابع: «إن بين قطبي تسليم العقلاء وتسليم «الدراويش» أبدعت الحضارة الاسلامية، ثم أَفَلتْ وارتبطت كلمة الاسلام بهذين المعنيين» شأنها شأن كل حضارة توحيدية سابقة، لذلك يقع علينا اليوم إعادة بنيانها الفلسفي المرفوض من الجبناء فيها، والملاحدة على حد سواء، فإذا فعلنا اتضحت عظمة الاسلام كنقل يقوم على عقل خارق.

وكما ضلل الخوف الانسان وأبعده عن الله، أو جعله هامشياً تحت زعم الانضواء تحت لوائه، ضلل الخوف الانسان من الانسان، فكان سبب كل ضلال بالمشاعية عند «روسو» والشيوعية بعده، في ضرورة حيازته على «امتلاك التقييم» الأكثر دهاء من كل فجاجات الملكية الشخصية، فظل هذا الامتلاك - التقييمي - أساس عدم المساواة بين الناس حتى في كل دولهم الشيوعية، وسبباً من أسباب سقوطها، وأساسه الخوف من المطلق، من الوعي الذي هو فيه، وكل المآسي الانسانية التي حصلت بسبب هذا، ترجع إلى جبن الانسان من ضغط الصيرورة، واستسلامه للآني على حساب المطلق، ترجع إلى جبن الالحاد.

فهل الخوف الانساني خطير إلى هذا الحد؟!

للاجابة عن هذا السؤال وضعنا الفصل الخامس، لنميز بين الخوف القائم على المعرفة، والخوف القائم على توازن المخاوف، والخوف من الفكر؟!

إن وعي الانسان الذي يدله على أنه جزء من وجود نسقي، فوقه أنساق وتحته أنساق مطلقة، يدله في الوقت نفسه على عقل كلي يحكم كل نسق بشبكة متداخلة من القوانين، كلما كشف له العلم أحدها أذهله بما لم يكشف، وأدهشه بما كشف، وهذه الدهشة التي تشكل صلب الروح الفلسفية، تنبع من الحقيقة وتشير إلى الحق، فإذا هو ارتاب من الحق خاف وألحد، وإذا دفعته هذه الدهشة إلى مزيد من اليقين بالحقيقة، وعى أن هذا العقل الكلي من خالق، عليه أن لا يستهتر بقوانينه، فيخشى جهله بالاستهتار بهذه القوانين، ولا يخاف من خالقه بل يخشاه، وهذا هو

الخوف الواعي من الله المتعالي تعالى، خوف قائم على الثقة بالحقيقة والحق فهو خشية.

أما إذا هو لم يثق بالحقيقة فلن يثق بالحق، لذلك سيجزع من كل حقيقة علمية وفلسفية تبرز أمامه، ولا ملاذ له إزاء هذا الجزع إلا رفضه هذه الحقيقة، أو محاولة تطويعها لتلائم قناعاته الايديولوجية، فيشتد تمسكاً بدوغمائيته.

وبذلك يعمل سلب الالحاد كمهدئ ومقاوم لما تزعزعه الحقائق الجديدة من مراكز استاتيكية ثابتة اقتنصها الايديولوجي من المجتمع، وهذا ما أشار إليه «رسل»: «من أن الحقائق الجديدة تهز دوماً مواقع السلطة»، أي تهدد ملكية التقييم الاجتماعي الذي أعطاه الناس لمن يظنون أنهم بحاجة اليه، كالألقاب الاجتماعية والصحية والدينية والعلمية والأدبية... وسواها، ولهذا هاجم «فولتير» «روسو» رغم هدفهما المشترك الذي تجلى بعد ذلك بالثورة الفرنسية، مدعياً أنه بنظريته بالعودة إلى الفطرة والطبيعة، أقنعه بالمشي على أربع؟! لأنه كان يخاف من أن ينتزع الفكرُ من الأدباء مكانتهم الاجتماعية.

وهذا الضرب من الخوف من الفكر، هو أساس خوف رجال الدين من العلم، وخوف الأدباء من الفنانين بينهم، وخوف الجميع من الفلسفة، ورفضهم إلا النظر إلى مصيرهم القريب الذي تفرضه عليهم الصيرورة.

وإذ يحتمي سلبي المشاعر الانسانية هذه بالتعصب، والعصبية التي تدعمه اجتماعياً، يقف الالحاد على قاعدة واحدة مع أتباع كل سلب.

لذلك حللنا ظاهرة التعصب فردياً واجتماعياً، لنحدد أين تقف الدوغمائية وأين تقف العصبية وأين يقف امتلاك التقييم والخوف من كل هذا من أجل مزيد من التحديد للاعتقادات والعقائد.

ولأجل كل هذا كان لا بد من الإيضاح والتنبيه لموقف الفلسفة من نقيضي الدوغمائية والريبية في الفكر الانساني، لأخرج بنتيجة ضرورة الريبية في كل موقف فلسفي شرط أن لا تصير هي كل هذا الموقف، وتأكيد التجريبية الفلسفية على الأحكام أمر لا مناص منه في كل تفلسف.

فما دمنا نحكم بحقيقة الحق لا بد من الاعتقاد الايماني الديني، وهذا يختلف عن العقائد الفلسفية التي من سمة الريبية الأساسية فيها ضرورة تعديل المواقف، إلى حد تعديل كل هذه العقائد الفلسفية إذا تطلب الأمر ذلك، أما الجمود على العقيدة الفلسفية، والظن أنها كعقائد الايمان القطعية الدينية، فهو الدوغمائية بعينها.

لا علاقة للدوغمائية بالدين لأنه عقيدة يقين، وعلاقتها بالفلسفة كإبن غير شرعي لها، طالما أن طرق الحقيقة في الفلسفة يجب أن لا تكون ثابتة ثبوت طريق الحق بالدين.

والالحاد إذا ادعى أنه يتحرك من الفلسفة، فلا مجال للتعصب فيه إلا بالدوغمائية، طالما أن الفلسفة فاعلية إنسانية تتعدل دوماً بكلا العقلين النظري والعملي.

وهنا ندخل في الباب الثاني من هذا الكتاب، لنرى معاً كيف يُعَدل العقل العملي بالعلوم العقل النظري بالفلسفة والعكس، ولنظهر أنه أثناء عملية هذا التعديل، برزت حقائق عملية في تاريخ العلوم الحديثة تستدعي في صورتها غير المكتملة فلسفات الحادية نظرية، يجب إهمالها اليوم على ضوء تكامل الصورة العلمية.

لذلك دار الحوار في هذا الباب في فصله الأول حول هذه الحقائق العلمية التي تستدعي من عقلها العملي، عقلاً نظرياً فلسفياً لايضاحها، في مجال البيولوجيا والفيزياء والكوزمولوجيا ـ علوم الفضاء ـ المعاصرة.

أما الفصل الثاني من الباب الثاني، فقد تناولنا فيه إشكالية الأوهام الفلسفية المعاصرة، الناتجة من حقائق العقل العملي العلمي لننبه لها، حول معنى الحياة في الكون، ومحاولات الانسان بالامتداد اليه خارج نطاق الأرض، وما يجهز نفسه فيه من دراسات في «الجينوم» لمحاولة اطالة عمره البيولوجي من أجل مثل هذا الامتداد.

وما دمنا نستعمل مصطلحي العقل النظري والعملي استعمالاً خاصاً، حاولت أن أحدد هذين المفهومين الفلسفيين الهامين في الفصل الثالث، مع أمثلة على عظمة الله تعالى، «والثقوب السوداء» التي تبرز جانباً بسيطاً على عظمتها من تلك العظمة.

ومن العمومية في البابين السابقين عدت إلى الخصوصية في الباب الثالث، لنرى موقع الالحاد في الفكر العربي أولاً قبل رؤية مواقعه الهشة في الفكر العربي المعاصر، الذي إذا استطاع السيطرة على مركز علمي عربي كقسم فلسفةٍ في جامعة، ضرب بفكره الالغائي على هذا القسم، وحرمه إلا من نظرية المعرفة، والفلسفة الماركسية فقط، وهذا ما تعرضت له بمقال نشرته بالجرائد لأدل على مرتكز الفكر الالغائي في الالحاد العربي المعاصر.

ولايضاح هذا الأمر حتى يخرج عن مجرد الاتهام، كان لا بد من التعرض في الفصل الثاني من الباب الثالث، إلى تعريف الملاحدة العرب المعاصرين بضعف ارتكازهم على أركان الالحاد العربي القديم، وإظهار هذا الالحاد وتعريفهم به، لادانتهم بأقصى ما يملكون من حجج ولاظهار جهلهم بما يدعون الانتماء إليه.

وهكذا رحت باستعراض أهم الملاحدة منذ عهد الرسول ﷺ، فيما عبروا فيه عن الحادهم هذا من شعر ونثر، وخلصت من هذا الفصل إلى تثبيت «ابن زيدون» حين حصرهم بعناوين رئيسية للالحاد، والأشبه ما تكون بأركانه التي تقف بهشاشتها أمام أركان الاسلام الصلبة.

ثم حددت في الفصل الثالث من هذا الباب الثالث، هذه الأركان، وعرفتها وأظهرت صلتها بالعصبية العشائرية، في الشعر ثم في النثر الالحادي، كسلب شكل الركن الأساسي للفتنة في الاسلام تاريخياً واجتماعياً.

وفي الفصل الرابع أظهرت الامتداد النظري لركن هذا السلب، في كل التبريرات التي إدعت التفلسف بنقل مفهوم «ديمورج» الاغريقي إلى بعض الخلفاء، من أجل إشراكهم بخلافة الله تعالى عن ذلك.

وبالجهة الأخرى من هذه المواقف الكلامية التبريرية الخرقاء، اندفع الالحاد الناجي من هذا المطب التشخيصي الفج، إلى الارتكاز باعتراضاته الالحادية على الاعتراض على الله تعالى بقدره، فكان لا بد من معالجة معاني الجبر والألم من القدر، والصبر عليه.

وهنا نصل في الفصل الخامس لتعرية القابضون على أنصاف الحقائق، المتمسكون بها، من الملاحدة القدامى والوعاظ الذين حاوروهم.

لنصل في الفصل السادس إلى حدود العقلانية وتجاوزات الالحاد فيها، عبر حوار وتعريفات وتنبيهات، قبل أن ندخل في الفصل السابع مع ذهنية الالغاء التي حكمت الالحاد العربي القديم، في نقصها الفلسفي مع أمثال «ابن الراوندي»، والرد الكلامي ببراهينه على حدوث العالم من العقل النظري، التي ظلت بحاجة إلى دعم العقل العملي لها مع علم الفيزياء ـ الميكروفيزياء ـ الحديث في الكون، والذي أثبت حدوث المادة ولا أزليتها، لنعود فنؤكد على أهمية الوعي وعبره على إشكاليات عقلانية الاعتزال.

أما في الفصل الثامن من هذا الباب الثالث فقد حاولت أن أبرز عالِمَ كلام إسلامي منطقي جليل هو: «عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني» فيما أضافه لمسلمات المنطق الأرسطوطالي الثلاث ـ مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ـ من مبدأ: «الحِيَدة»، أثناء معركته الكلامية الرائعة مع صناع «النعوت» ـ الذين أشرنا لأمثالهم في بداية المقدمة لهذا البحث ـ من الذين تستروا بالايمان لاراقة دم المؤمنين في محنة خلق القرآن أيام «المأمون»؟!.

وهؤلاء كأخطر من كل الحاد ظاهر يضفون على الاسلام صفة الدوغمائية، حين يعينون أنفسهم حراساً على الدين، من أجل الحصول على ما سميناه سابقاً بالباحثين على «امتلاك مراكز التقييم الاجتماعي»، والأكثر دهاء من مجرد إعلان الحادهم، والأفتك بالاسلام من كل معلن.

أما أهداف الالحاد وأسسه فقد عالجناها في الفصل التاسع مع موقف أمثال «الرازي» من اللغة والحقيقة، والدافع الانساني القديم والمعاصر عبر الفكر السببي، بمحاولة تفسير كل الكون وكل الوجود بنظرية واحدة.

وهنا نصل إلى الباب الرابع الذي أفردناه لدراسة الالحاد المعاصر، فقط مع من أعلن موقفه الالحادي من المعاصرين، ولم نتطرق في هذا الباب لمن تهجم على الاسلام وظل يدعي أنه مسلم من المعاصرين،

انسجاماً مع منهجنا بعدم نعت أي شخص بالالحاد، ما لم ينعت هو نفسه بذلك، فتحدثنا عن مرتكزات الالحاد المعاصر «الأنثروبولوجية» والتطورية والوراثية، ومدى صلة هذه النظريات العملية، النابعة من العقل العملي، بالفكر النظري التقدمي المعاصر، الذي يدعي حتمية التقدم وحتمية التطور نحو الأفضل، وباقي معزوفة الحتميات لديه، والنابعة من رغباتٍ ليس إلا.

ثم قدمنا مثالين من الالحاد العربي المعاصر من كتاب هجومي سمي بذهنية التحريم، وآخر المحاولات «الأركونية» بإقحام الدراسات الأدبية «البنيوية» الغربية على النص القرآني مع «طيب تيزيني»، وبهذا حاولنا أن نظهر مدى كون الفكر الالحادي العربي المعاصر محصور برد الفعل فقط، خلافاً للفكر الالحادي العربي القديم النابع من فلسفة محلية، لا من ردود فعل لا يمكن نعتها بأي نعت فلسفي، لكونها إلى النقد الأدبي أقرب، رغم كل مرتكزاتها الغربية الغربية حتى عن الفكر الفلسفي هناك.

لننهي بحثنا هذا بتأكيد خطر كل دوغمائية على الفلسفة والفكر، واستحالتها في الاسلام الحق؛

والله من وراء القصد.

المؤلف

الباب الأول

الفصل الأول

معرفة التعالي الإلهي

- معرفة التعالي الالهي تاريخياً:

1 - الطريق النقلي، وتذكير.

2 - الطريق العقلي.

الفصل الأول

معرفة التعالي الإلهي

معرفة التعالي الالهي تاريخياً

قبل فجر التاريخ وفي اللحظة التي سطع فيها حدس الانسان بالمطلقات في ضميره، وأمامه في هذا التواجد، شعر الانسان بالوعي الذي به ارتفع عن الفكر والقدرة على الالتفاف(*) التي تسمح له بمجرد البقاء، فأضاء له هذا الوعي مع مفاهيم اللانهاية مفهوم الموت، فأدرك إشكالية تواجده إزاء ثبات الوجود الذي استطاع أن يعيه، تلك هي اللحظة التي سمحت للتاريخ أن يكتب بأحداث لا تنفصل عن سجل اللاهوت في تداخل المجالات الحربية والسياسية والاجتماعية فيه، فعبر الوعي بالمطلقات كتب التاريخ، وبها عَرَفَ الفكر الانساني مفهوم التعالي الالهي، فإذا عجزنا عن العود إلى حدوسنا الانسانية الأساسية بهذا الأمر، لن نفهم تداخل الالهيات بكل التاريخ البشري، وبكل فلسفة ووحي وعلم حتى الآن.

ونحن المعاصرون قد وصلنا مفهوم التعالي الالهي عن طريقين:

الأول: الطريق النقلي التاريخي قبل الأديان السماوية، وبعدها.

والثاني: الطريق العقلي بوعي تاريخ النظريات والحدوس الفلسفية التي قالت بواجب الوجود المتعالي.

(*) يعرف علم النفس الذكاء: بالقدرة على الالتفاف.

1 ـ الطريق النقلي

لنشير أولاً إلى الطريْق النقلي التاريخي للتعالي الالهي قبل الأديان السماوية، فنجد أن الآلهة قد شخصت أول ما شخصت نتيجة مجاهيل القوى الطبيعية التي كان يخافها الانسان، وهذا لا يعني أن الانسان وفي كل مرة كان يسأل فيها عن اله الآلهة هذه، لا تضيء له صورة التعالي الالهي ولو مشوشة. ولعل أقدم نص بهذا الشأن ـ شأن التعالي الالهي ـ قد جاءنا من الحضارة الفرعونية بمفهوم «نتر Neter» على أنه صانع كل شيء المجهول، أي اللامعلوم الذي تظهر منه كل المعلومات، حسب «كتاب الأموات» المصري القديم.

هذا الكتاب الذي ابتدأ بـ «نتر» كمفهوم بسيط وعلى متون التوابيت الحجرية، وراح يُتَوسع بشرحه حسب عقلية كل عصر، ثم على متون التوابيت الخشبية وفي أوراق «بردي» بعد ذلك، ومع كل شرح كان يضاف رأي إنساني أسطوري للعظة أولاً، ثم يتحول إلى قصة وهمية تعامل على أنها حقيقية في عالم الحساب تحت الأرض «أوزوريس».

وبمدة زمنية تعادل ما بيننا وبين فجر الاسلام إلى اليوم، أي حوالى ألف وخمس مئة سنة[1]، تكدست الشروح الكثيرة عن «نتر Neter» إلى الحد الذي لم تعد معه «مصدقات» نتر الثلاثة أي الشمس والنيل والأموات، التي عبر عنها الفراعنة «بآمون» كافية للتعبير عن «نتر Neter» حيث كثرت الآلهة، فصانع كل شيء المجهول صار له معلومات كثيرة يتجسد بها، بينما هو متجسد بكل الكون، «آتون»: التي تعني (الكل أو الكون)[2].

الشروح المتطاولة إذاً هي المسؤولة عن تحول اسم الصانع من «نتر» إلى «مصدقاته» الحسية الثلاث، ثم إلى كل الكون كتجسد له ولصنعته «آتون». (فقد مضى على اله الشمس ألف وخمسمئة سنة وهو فرعون ـ أي

---

(1) E. A. Wallis Budge, The Egyptian Book of the Dead, Dover Pub. inc., N.Y. 1967, P. XXXV.

(2) فيليب فاندنبرغ، لعنة الفراعنة، دار قتيبة، بيروت 1984 م، ص 176.

فرعون يحكم مصر - ولكن بعد سنة 1600 ق.م.، كان تحتمس الثالث الفاتح)[1].

هذا الفاتح لكل حدود الأرض المعروفة آن ذاك - قور ونفارين وآلاسيا - أي بلاد الشام وقبرص والنوبة، كما فتح - ميتاني - التي كان يحكمها الهنودوأوروبيون فيما بين النهرين[2]، شعر بأن الصانع ليس مقصوراً في صنعته على مصدقات مصر الثلاث، بل صانع كل شيء خارجها أيضاً. لذلك أمر بإعادة نسخ «متون الاهرامات» أو «كتاب الأموات» لاعادة صياغة الطقوس الدينية[3]، عسى أن يرى موقع «نتر» منها، ليفسر كيف «لرع» المصدق «آمون» أن يكون اله الكل؟!

وبين الأعوام 1426 ق.م. - 1353 ق.م.، أي بين تاريخ موت تحتمس الثالث، وتاريخ ولادة أمنحتب الرابع المعروف «بأخناتون»، أعيد النظر بمتون الاهرامات، والتراث المصري القديم كله، العائد إلى حوالي ستة آلاف سنة قبل الميلاد.

إذ عندما كانت كامل الأرض تعيش في العصر الحجري، كانت الحضارة الانسانية تتشكل لأول مرة في وادي النيل (ففي القرون 5000 - 3500 ق.م. قامت أول دولة كبيرة متحضرة في العالم، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا وغرب آسيا لا تزال مسكونة بجماعات مشتتة من صيادي العصر الحجري)[4].

وباعادة النظر بهذا التاريخ الحضاري القديم بعد القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ظهر للباحثين معنى قديم للاله «رع» يطلق على الضياء - لا قرص الشمس وحده - ويعبر عنه بلفظة «آتون» التي تعني تجسد الصانع «نتر» بكل نور كوني، اله الضياء وصاحب النظر الأعظم في كل شيء[5].

(1) جيمس برستيد، فجر الضمير، مكتبة مصر، القاهرة، عام؟، ص 293.
(2) Geraldine Harris, Gods and Pharaohs, Peter Lowe 1982, p. 10.
(3) باسكال فيرنوس، موسوعة الفراعنة، محمود طه، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1991 م، ص 112.
(4) المرجع السابق، ص 113.
(5) فجر الضمير، مرجع سابق، ص 299.

وإذا عرفنا أن كلمة «أمنحتب» المصرية تعني آمون المرتاح المصدق الراضي، فإن كلمة «أخنا ـ تون» تعني آتون الراضي أيضاً، وبها سمي أو أعيدت تسمية أمنحتب الرابع (1353 ـ 1336 ق.م.).

وهو الذي جعل من «آتون» المحرك الوحيد لعالم الطبيعة الذي لا يقف أمامه أي حائل[1]. وإذا كان لهذا الإله أي تجسد فهو في ضياء الشمس الذي يعم كل البشر، وبالفرعون الذي يحكمهم وزوجته، وهذان الأخيران هما (الصورة البشرية للكائن السماوي الذي يتكون من الأب ـ الأم المندمجين معاً)[2].

وهكذا ظهر لأول مرة أمام الفكر الانساني مفهوم الإله الواحد، بسبب العالمية التي فرضها التوسع المصري، خلال ثمانين سنة بعد حكم «تحوتموس الثالث» للعالم المتمدن آن ذاك، مقابل مفهوم محلية الآلهة التي كانت تفرضه عزلة الشعوب عن بعضها، وبين العزلة والعالمية ظل يتحرك التوحيد ضد تعدد الآلهة، وأول دلائل هذا التحرك، الانقضاض المصري نفسه على عقيدة «أخناتون» بعد موته، بسبب حصول الأجانب من المستعمرات على مواقع المساواة والسلطة بسبب هذه العقيدة في مصر، وتحديداً في «تل العمارنة» مركز السلطة فيها، والذي كان اسمه «أخيتاتون» أي أفق آتون للأخوة العالمية.

العرقية المحلية المصرية حين تحركت لطرد زنوج النوبة، وسامیي سورية، وهندوأوروبيين ما بين النهرين، ووضعت مبرراتها برفض عقيدة الإله الواحد، إذ لولا هذه العقيدة لما صار لهم مكان مزاحمٌ في مصر.

مزاحمٌ لمن؟!

لسلطة الكهنة المصريين (وكانت النتيجة المباشرة لسقوطه هي إعادة عبادة «آمون»، التي فرضها كهنة آمون على «توت عنخ آمون» ذلك الشاب الضعيف زوج ابنة أخناتون)[3].

---

(1) موسوعة الفراعنة، مرجع سابق، ص 66.

(2) موسوعة الفراعنة، مرجع سابق، ص 66 أيضاً.

(3) المرجع السابق، ص 330. كذلك أنظر لعنة الفراعنة، مرجع سابق ص 109 ـ 122. حيث أكدت الدراسات الجينوية أن زمرة دم أخناتون وتوت عنخ آمون واحدة نادرة «A_2» مما يدل على أن الثاني إبناً للأول، وقد قتل بدليل جُرْحٍ في مومياء رأسه.

ولم يتم القضاء دفعة واحدة على عقيدة التوحيد الأخناتونية التي تغلغلت في بلاط الفرعون، بعد أن قتل «حور محب» «توت عنخ آمون» الذي عينه قائداً للجيش عنده، فزوجته (عنخ أس ان آمون ـ طلبت ـ من ملك الحثيين أن يبعث لها بأحد أبنائه لكي تتزوجه ويصبح ملكاً على مصر، ولكن الأمير اغتيل في الطريق قبل وصوله إلى مصر)[1].

وخلف «حور محب» سيده على العرش، وفرض أسماءه محل أسماء سيده، لكنه لم ينهب قبر سيده خوفاً من لعنة الآلهة. وعين «رمسيس» خلفاً له فكان مؤسساً لأسرة الرعامسة «1323 ـ 1293 ق.م.»[2]. وخلال كل هذه الاضطرابات إنكفأت عقيدة التوحيد الأخناتونية إلى السرية مع أحد وزرائه، الفارين من السلطة «هر ـ موس» البابلي.

و«هارون موس» أو «هرموس» كما قد تلفظ أو هو اسم يختلط مع اسم هارون أخو «موس» خاصة وأن «موس أو موسىٰ» تلفظ بالفرعونية للدلالة على اسم ابن فلان: و«موس أو موسى» تعني حرفياً الابن، أما «هرموس» فهو ابن «هر» أو «هارون».

يقول ابن النديم عن صفة تحويل المعادن والذهب: (أن أول من تكلم عن علم الصنعة «هرمس الحكيم» المنتقل إلى مصر عند افتراق الناس عن «بابل»، وأنه ملك مصر، وكان حكيماً فيلسوفاً، وأن الصنعة صحت له... ووقف على عمل الطلسمات... وقال آخرون: كان هذا بوحي من الله تعالى إلى «موسى» بن عمران والى أخيه «هارون»، وان الذي كان يتولى ذلك لهما «قارون»)[3].

ويقول برستيد: (على أن الاسم «مُس» ـ طفل ـ نجده كثير الانتشار على الآثار المصرية القديمة)[4]. و(الهرمسية اسم يطلق على جملة من النظريات التي يعتقد أنها ترقى إلى كتب مصرية قديمة تسمى بكتب «طاط»

(1) موسوعة الفراعنة، مرجع سابق، ص 122.
(2) المرجع السابق، ص 132 ـ 133.
(3) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت عام؟، ص 493 ـ 494.
(4) فجر الضمير، مرجع سابق، ص 276.

المثلث العظمة، وهي مدونة في كتب يونانية لا يعرف تاريخها ولا أصلها)[1].

هكذا نجد أن «الأخناتونيين» حين خرجوا عن سلطة «الرعامسة»، خرجوا بإصرار من يريد أن يحتفظ بالعالمية إزاء المحلية، وبالتوحيد إزاء وثنية تعدد الآلهة، وبالحكمة المصرية لاخصابها بين شعوب الأرض كافة، كي لا تظل حكراً على اللاهوتية النفعية المرتزقة منها.

على أن ننتبه إلى أن خروج «الاخناتونية» من مصر لم يكن حكراً على عبور «موسى» باليهود إلى سيناء. وهو حين عبر «بأسرة أيل» أي ما كانوا يعبرون به عن أنفسهم بأنهم شعب ـ الاله، عَبَرَ بهم ليكونوا شعب «يهوة» أي الشعب الذي عليه عبء نقل رسالة الله إلى كل الشعوب.

لكن الفِرَقِيّة العصبية العشائرية عند اليهود، عبرت عن نفسها بنفس الردة إلى ما فرت منه من مصر، بالعودة إلى محلية الاله «يهوة» فهو بدل أن يعبر عن الله لكل الناس عاد إلهاً محلياً لعشيرة، إدعت شوفونية اختيارها للدعوة، لتعلن أنها شعب الله المختار الوحيد، أما باقي الناس فهم «Gentile» أي الأمميين البهائم على شكل إنسان.

الأخناتونية خرجت «بالهرمسية» أيضاً من مصر لتحفظ التراث المصري والتوحيدي منه بين كل الأمم، وهي توحيد لله المتعالي لا أثر لليهودية أو للمسيحية فيها، وقد بقيت لنا مجموعة من الكتابات الهرمسية حول (راعي الناس، والعقول التامة. . . والآراء الواردة فيها لا يوجد فيها تأثيرات مسيحية. . . ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي الهي. . والانسان هو الموجود الذي في المرتبة الثالثة ـ بعد الله والعالم ـ وهو موجز جامع للكون كله. . . وأن النفس الانسانية ـ هابطة من السماء ـ وقد هبطت من الأفلاك السماوية، ويمكنها أن تعود إلى هناك ـ بقوة معرفتها)[2].

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1984، جـ 2، ص 519.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984م، جـ 2، ص 538.

تذكير:

ونذكر أن «فيستوجيير Festugiére» الفرنسي الذي حقق النصوص «الهرمسية» وترجمها إلى الفرنسية، تناول الهرمسية على أنها تيار فكري داخل الامبراطورية الرومانية، لا على أنها فرع مغاير لليهودية، من منطلق توحيدي «أخناتوني» واحد؟!

إن الباحث العربي المعاصر «محمد عابد الجابري» أرجع اللامعقول العقلي في الفكر العربي إليها، معتبراً الفكر «الهرمسي» مساعداً على استقالة العقل العربي المعاصر(1)، دون إشارة إلى أصل هذا الفكر المشترك مع الفكر اليهودي، وتفرعه عنه باتجاه عالمي مغاير.

إن هرمس سواء كان «هارون موسى» أو «عطاردمس» هو بلا شك، يشترك بأصل اعتقادي مع «مُس» أو «موسى» بدين «أخناتون»، ولعل الفصل الشيق الذي كتبه «د. الجابري» حول «العقل المستقيل في الموروث القديم»(2)، يعفينا من دراسة الهرمسية هنا، ويكفينا أن نشير إلى أنها فرع من «الأخناتونية» يوازي فرعها الثاني اليهودية، وقد أثرت كما أثرت تلك الأخيرة، بكل العقل الإنساني، لا بالعقل العربي وحده.

لكن المهم من كل هذا في السياق الذي نحن فيه، هو أن تعقبنا للمفهوم النقلي لله تعالى، يضعنا أمام فترات تاريخية يعاد تأريخها باستمرار لما فيها من فجوات.

لكن الثابت أن استدعاء «تحتمس الثالث» لفكرة عالمية الإله، وتمخض هذه الفكرة حوالي ثمانين عاماً، بدأ فيها الاختلاط بين أمم متنوعة ومصر، حتى ظهور «أخناتون» الذي أعلن عالمية «آتون»، أقول: جاء كل ذلك في استعادة معنى قديم، قدم فجر التاريخ البشري - والمصري خاصة - لمعنى «رع» أساساً كإله للمشخص الشمس والمجرد الضياء، إله خالق واحد موجِدٌ من العدم «آتون»؟!

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص 166 ـ 167.

(2) المرجع السابق، ص 162 ـ 185.

هذا الإله المتعالي الخالق لكل شيء، هو أساس مفهوم الله تعالى في الفطرة الإنسانية، قبل دخول تعقيدات الرؤية المحكومة بمعرفة كل زمان ومكان لمعنى الألوهة، والتي كانت تقود حسب قدرة العقل المتعامل معها في كل عصر، إلى أسخف صور الوثنية في كثير من الأحيان.

مما يدلنا على أن النقل يقصر دوماً عن الارتقاء نحو الفهم الصحيح للأشياء، وخاصة المجردة منها، وعلى رأسها مفهوم الله تعالى؟!

لقد ظل مفهوم الله المتعالي المجرد الواحد القادر الخالق من العدم، ذي الصفات الحسنى، مفهوماً للذهن الإنساني منذ ما قبل التاريخ البشري، وقابعاً في هذا التاريخ، قبوع مفهوم «آتون» في فجر الحضارة الإنسانية الأولى مع مصر؟! بكل عمق بساطة تعقيده!!

والتوحيد «الأخناتوني» حين أزاح عن هذا المفهوم المعقد البسيط، ستر حجب الزمن قبل عصره، أعاده إلينا عن طريقي «الهرمسية» و«اليهودية»، وكلاهما بأصولهما تسليم بسيط بالخالق، جاءت شروحهما لتعطي الأولى كل تعقيدات الغيبيات «الغنوصية»، والثانية كل تقيدات العصبية العرقية!! بالنقل؟!

أخفت الأولى نفسها بحجب «سرية» ستر الكتمان الأجوف، والثانية أعلنت نفسها بخطر وبجاحة التفوق العصبي، العرقي، على كل شعوب الأرض.

مما استدعى إعادة مفهوم عالمية هذا المفهوم إلى حيز التداول مع المسيحية، ثم المآخذ الإسلامية على المسيحيات، تلك التي عادت بالإسلاميات الفرقية، إلى نفس مواقع ما جاء الإسلام أصلاً لينقده! بسبب النقل أيضاً؟!

وبذلك لم يخرج الفكر الإنساني من بلبلته حول فهم معنى الله، فلم يقدم له النقل إلا كل ما من شأنه أن يزيد من تعقيد هذا السهل الممتنع، مفهوم الله المتعالي!!

ولأن مفهوم الله تعالى، يشكل قاعدة أساسية لكل المفاهيم الإنسانية، فهو جزء من كل قدرة تجريدية عقلية، لذلك جاء المفهوم العقلي لله

المتعالي، من الحضارة الإغريقية، تلك التي تعد بحق الوريث الشرعي للحضارة الفرعونية، وهنا نجد أنفسنا أمام الطريق الثاني الذي وصل إلينا من خلاله، مفهوم الله المتعالي، أي الطريق العقلي.

2 ـ الطريق العقلي

ونحن بهذا الصدد لا يهمنا أن نؤرخ، لمن قال بمفهوم الله المتعالي الخالق لكل شيء من الإغريق، فربما نجد ذلك بأقوال «أكزنوفان» «Xenophanes»، أو «ديمورج» أفلاطون وسيط الإله الواحد المتعالي مصدر الخير المطلق، ولكن الذي يهمنا هو تتبع المفاهيم العقلية لمعنى الله المتعالي، والتي يمكن أن يشكل جماعها أقاصي قدرة العقل البشري على فهم مفهوم الله، خاصة بعد أن أظهرنا أن أقدم مفهوم نقلي لله المتعالي جاء من مفهوم عقلي طوته اللغة الفرعونية مع متون توابيتها «الكلمة السحرية للخروج إلى الضياء»(*) بكلمة «آتون» التي إستعادها «أخناتون» من «كتاب الموتى» هذا، إنجيل الحضارة الفرعونية الأسبق نحو تصور الإطلاق؟!

إن مفهوم الله بحد ذاته، بغض النظر عن إرادته وإرادتنا، جنته وناره... الخ هو مفهوم عقلي ضامن لكل معنى في وجودنا هذا؟؟!

ولولا «النبوة» ما وصلنا هذا المفهوم؟! هذا ما تحاول الثيولوجيا «Theology» إثباته؟! دون أن تقول لنا أي نبي أبدع كلمة «آتون» في اللغة الفرعونية، ثم أي نبي قال لأفلاطون كلمة «ديمورج»؟! الموجودة في اللغة الإغريقية قبله؟!

المسألة ليست مسألة قبل وبعد، فرأي إبن طفيل في تراثنا بعظة «حي بن يقظان» يؤكد هذه القبلية لمفهوم الله على كل لغة، وبعبارة فلسفية «الكانطية»: إن مفهوم الله من المفاهيم **القبلية** في الفكر الإنساني «A Priori»، بمعنى أنه من البداهات الأساسية لكل مفهوم «Concept»، في الذهن الإنساني، يعرفنا بالسبب والعلة المباشرة لكل وجود أو موجود.

إن الفكر الإنساني بمجرد أنه قادر على التواصل بين العقول ونقل

(*) الذي يعني: «كتاب الأموات».

مضامينه بين فرد وآخر، يدل على أنه من أصل واحد، حل بين أوعية عقول الناس المختلفة، وهو معطى قبلي يدرك أول ما يدرك وجوده بشكل قبلي أيضاً، وماهيته وتفرده، وعموميته وإبداعه، وأخيراً مبدعه، بشكل قبلي أيضاً.

وبعبارة أخرى: إن إدراك العقل الإنساني، واستيعابه لكل المقولات بشكل قبلي، يدل على طبيعته المفارقة، وبمجرد أن يَحْدُسُ الفعل بمقولة الجوهر يكون قد إقترب من مفهوم الله.

إن الفلسفة المعاصرة منذ «كانط» في كتابه الهام: (القاعدة الوحيدة الممكنة للبرهان على وجود الله)[1]. حتى «كارل جاسبر» في كتابه: (العقل والوجود)[2] تريد أن تقرر: أن البرهان كصيغة رياضية للإفحام الملزم، لا يصلح في إثبات وجود الله.

وهذا ما أراه ملازماً لطبيعة البرهان الرياضي في تجريديته ـ الإنسانية ـ الخاصة القائمة على مسلمات قبلية المقولات، فإذا عرفنا أن الوحدة والكثرة من المقولات الأساسية في الرياضيات والمنطق، هي ذهنية بينما واقعياً لا توجد وحدة ليس فيها كثرة فكيف يمكننا أن نبرهن رياضياً على وجود الوحدة؟! فإذا كان لا يمكن أن نبرهن رياضياً على وجود الواحد في وحدة واقعية، كذلك لا يمكن البرهان على الواحد الأول، سبب كل كثرة؟!

كيف يكون الجزء الذي لا يتجزأ؟! أي الواحد الذي لا يتكثر؟! وما هو هذا الواحد؟! بذاته؟!

إذا كان مفهوم عقلي لا يمكن البرهنة على وجوده في الواقع، فإن الكثير من المفاهيم العقلية لا يمكن البرهنة عليها في الواقع، وكذلك لا يمكن تعريفها؟!

وهذا الأمر ليس قاصراً على الوحدة، بل على الوجود أيضاً، والفراغ أيضاً؟!

(1) Immanuel Kant, The One Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God, Lincoln and London, 1994.

(2) Karl Jaspers, Reason and Existenz, Farrar, Straus and Giroux. N. Y. 1978.

فأنا أستطيع أن أبرهن على أن زوايا المربع = 2 قا، ذهنياً بشكل رياضي، ولكنني لا أستطيع أن أبرهن رياضياً على معنى الفراغ ونوعه الذي تحصره هذه الأضلاع الأربعة لكل مربع، فهي قد تحصر سطح ورق ـ وهو ملء وليس فراغاً ـ أو تحصر سطح فضاء وفيه غازات وأحياء على سطح الأرض، وخارجها غبار فضائي «Interstellar Grains»[1].

الفراغ إذاً إفتراض ذهني جاء من عكس الملء، أما ما هو بحد ذاته لا بضده أو بنفيه فهو غير قابل للتعريف ـ غير معروف ـ لذلك يمكنني أن أنفي كل الصفات عن الفراغ، دون أن أقول أي شيء عن الفراغ بحد ذاته، هو مثلاً عكس الملء، والذي ليس فيه مادة، والذي ليس فيه حياة، والذي ليس فيه أبعاد، والذي ليس فيه صفات ولا مقولات، فلا هو كم ولا هو كيف ولا هو بعدٌ ولا هو جهة. . . إلخ.

أما ما هو الفراغ، كيف أَعْرِفُهُ، لأَعَرِفه بحد ذاته؟! لذلك قال «كانط»: (أشك بأن أحداً إستطاع أن يوضح معنى الفراغ أي ما هو الفراغ)[2]. فهل هذا يعني أنه لا يوجد فراغ؟!.

لا بل يعني أننا لا نستطيع أن نُعَرِفُ الفراغ، ولا أن نبرهن عليه رياضياً، في الوقت الذي لا نستطيع أن نقيم الرياضيات، بدون هذا المفهوم، تماماً كما لا نستطيع أن نقيمها دون مفهوم الواحد، الذي لا يمكن البرهنة عليه، ولا تعريفه؟! وكل ما قلناه عن الفراغ ينطبق على الوحدة، وعلى الوجود؟! وعلى الله تعالى؟!

الوحدة والفراغ والوجود والله تعالى الخ. . هي مفاهيم ذهنية، لكنها ممكنة واقعياً، ولولا هذا الإمكان، لما كان بقدرة العقل البشري أن يغير أي شيء من الواقع، ولكن إمكانها لا يعني إمكان تعريفها بطرق الاستقراء والاستنتاج والاستدلال، الناجحة في كثير من التعريفات الرياضية والفيزيائية المشخصة أيضاً، وبعض الفلسفة المجردة.

(1) Jim Brooks, Origins of Life, Alion Book, Hong Kong 1985. p. 143.

(2) Kant, The One Possible Basis for a Demonstration, op. cit. p. 55.

لذلك يقول الفلاسفة بحدس الوحدة، وبحدس الفراغ وبحدس الوجود.

وإلا فإن «الكينونة» و«الوجود» «Being and existence» يصبحان شيئاً واحداً.

الفراغ بهذا المعنى هو نفي كينونة ضمن وجود، كالقول: ضمن وجود الخطوط الأربعة المتساوية والقائمة الزوايا للمربع لا توجد كينونة لشيء.

لا شيء كائن في هذه المساحة، ولكن هل هذه المساحة موجودة أم غير موجودة؟! إنها طبعاً موجودة.

يجب هنا أن لا نخلط مفهوم الوجود بمفهوم العلاقة، ونحن نظن أننا نحلل هذا المفهوم؟!

نفس هذا الأمر يمكن أن نجده في مفهوم الله المتعالي!!

الفصل الثاني

مفهوم الله المتعالي

1 ـ هل مفهوم الله تعالى خاضع للبرهان؟
2 ـ البرهان الكوزمولوجي.
3 ـ إنكار وجود الله.
4 ـ بين الإثبات والانكار.
5 ـ تلخيص هذه الحقائق الفلسفية.

الفصل الثاني

مفهوم الله المتعالي

1 ـ هل مفهوم الله تعالى خاضع للبرهان؟

يقول كارل جاسبر: (يمكن البرهنة على عدم وجود الله، بقدر ما يمكن البرهنة على وجوده ـ تعالى)[1]. وهنا أسأل؟!

هل يمكن البرهنة على عدم وجود الفراغ؟!

هل يمكن البرهنة على عدم وجود الوحدة؟!

إن عدم إمكان البرهان بالمعنى الإلزامي الرياضي، لا يعني إمكان البرهان بعدم البرهان، فأنا لا أستطيع أن أبرهن أنني غير موجود، في هذه اللحظة، والقلم يُكَوِنُ بيدي الأحرف؟! من فكري.

أنا لا أستطيع أن أبرهن رياضياً ـ علمياً ـ إن شئت على الوجود الذي أنا فيه.

لا أستطيع أن أحدده إلا بالفكر. وهذا كل ما في الأمر!!

إن مجموع المؤلفات التي كتبها «الكندي» حول العقل وماهية الفهم، وترجمت إلى «اللاتينية»، وحاول بها أن يوضح معنى العقل الفعال ككيان روحي منفصل عن الوجود، «فوق وجودي ـ Supernatural» منه ينهل العقل

(1) Jaspers, Reason and Existenz; op. cit. p. 42.

الإنساني فكره، وهذا الفكر كقوة من قوى الروح، وقد أثبت علم النفس الحديث أن النفس عبارة عن: فكر ومشاعر ورغبات!! وخلص إلى أن أي فعل في هذا الوجود، بناء على هذه الصلة بين الفكر الفردي والعقل الفعال الفوق طبيعي - فوق وجودي فيزيائي - لا يتم إلا من خلال هذه الصلة بين فكرنا وعقل الله.

وهذا هو أساس كل ضرورة وإجبار برأيه، ولذلك يجب التمييز أيضاً بين السببية التي تحكم فكرنا، والخلق من العدم الذي لا نعرف عنه شيئاً، عند مبدع العقل الفعال، وفي إطار السببية الذي نحن فيه، لا يمكن أن تكون المادة قديمة[1]، وهذا ما أكده علم الفيزياء بمفهوم الإنفجار الأول «Big Bang»[2] اليوم.

بينما أكد «ابن سينا» أن مفهوم الوجود الذي لا يمكن تعريفه لأنه واضح بذاته، لذلك لا يمكننا أن نقول عنه شيئاً، بل مجرد أوصاف له ودرجات، بعضها ينتمي إلى الطبيعة وبعضها إلى العقل وفي كلِ درجات، وبعضها وجودي «Being» وآخر فوق وجودي أي Supernatural إن شئت، وكل ما يتميز وجوده بثنائية الجوهر والعرض لا بد له من سبب، لأنه لا يستطيع أن يقيم هذه الثنائية بذاته، وهذا هو الفرق بين الموجود الضروري والممكن، لذلك يمكن وجودُ وجودٍ جوهره لا ينفصل عن عرضه، وهو الله.

ولكن ما دام من ضرورات الوجود وجودُ وجودٍ ممكن، وآخر ضروري، ولما كان لكل وجود ممكن سبب، لذلك يجب أن نفترض وجودَ وجودٍ ضروري سبب كل هذه الممكنات!! وهكذا يقودنا تحليل مفهوم الوجود إلى إثبات وجود ضروري لكل الموجودات[3].

---

(1) Julins R. Weinberg, Medieval Philosophy, Princeton. N.J. 1974. p. 101- 103.

(2) هذا المفهوم جاء من النظرية القائلة: بأن توسع الكون المشاهد اليوم قد بدأ في وقت وزمن محدث نتيجة تكثف مادي هائل - مع ظهور المادة من «السديم» - وضغط المادة الكثيفة هذا شكل بداية إنفجار منه إنطلقت هذه الحركة الإهليلجية في المجرات التي تتوسع اليوم بسرعة الضوء، حاملة مجرتنا معها، كنقطة في بحر الكون اللانهائي؟؟!!!

(3) Medieval Philosophy, op. cit., p. 115.

وقد جاء هذا الإثبات فقط من شعورنا «بكينونتنا» كفكر غير مرتبط بأي مادة، وهذا الشعور هو أساس حدسنا بواجب الوجود الضروري هذا[1]، أساس حدسنا بوجود الله!! والقائم على تحليل الوجود للوصول إلى واجب وجوده.

إن كلا من «الكندي» و«إبن سينا» لم يبرهنا على وجود الله، بل استدلا على وجوده المتعالي، بتحليل مفهوم الوجود، لا بتعريف هذا المفهوم.

فأمكن لهما تحليل الوجود، لكن لم يمكن لهما تعريفه؟! ومن هنا يمكننا القول: أن إثبات وجود الله تعالى لم يتم عن طريق البرهان، بل عن طريق التيقن من وجوده تعالى عبر وجود الفكر عندنا، دون أي إدعاء بإمكان تعريف الفكر بالقدرة على الإستقراء والإستنتاج والإستدلال، التي تنجح في البرهان الرياضي والفيزيائي، ولا تنجح حين تطبق على كائن فيه إزدواجية الفيزياء وما وراءها، وعبر الإثنين يمكنه أن يعقل، وفكره الذي هو نتاج عقله لا يمكن إعتباره إلا كجزء من فكر كلي، وإلا لما تمتع بصفة العمومية؟!

هنا نصل إلى استحالة تعريف أخرى، مثل استحالة تعريف الوحدة والفراغ والوجود. يستحيل تعريف الفكر أيضاً؟! لكننا نعرف أن في كل فكر نظاماً، حتى لقد ظن البعض من هذا: أن الفكر هو نظام معرفة الأشياء بناء على أسبابها، فالفكر يخضع لقواعد، وهذا أمر صحيح بقواعد إسمها: المنطق. ولكن ما هو هذا الذي يجعله يخضع لها؟!

مرة ثانية نجد أننا نحمل الفكر، تماماً كما نتحيز في التواجد «Being»، وندرك الملء والفراغ وكل المقولات، دون أن نعرف تلك القوة بذاتها التي تجعلنا نعي وندرك؟!

أليس هذا هو الذي دعا «كانط» إلى القول «بالنومن» الذي لا يمكن أن نقول عنه بذاته أي شيء؟!

---

(1) Ibid. p. 116.

نحن محكومون بعالم الأعراض التي لا يمكن اختراق جواهرها، ومعرفة هذه الجواهر، لكن هذا لا يعني أنه لا توجد هذه الجواهر وراء كل عرض، فوراء «كينونتنا» جوهر وجودنا، ووراء طبيعتنا «Nature» فوق طبيعة «supernatural». ووراء ما نراه من كثرة فيزيائية، وحدة ميتافيزيائية، وخلف جماع فكرنا الموزع بعقولنا المختلفة، والمتفقة على قواعد منطقية واحدة، فكر كلي.

فوراء عالم أشيائنا يجب أن يكون عالم الشيء بذاته، وهذا اليقين رغم ما فيه من إستدلالات، لا يمكنه أن يكون مثله مثل اليقين الرياضي ذا طبيعة برهانية.

وكون هذا اليقين كذلك ليس إنقاصاً له، فإذا كانت طبيعة البرهان شرطية، وهنا مشروطة بالتعريف، وإذا عَجِزتُ عن معروف ما لأعرفه، فهذا لا يعني أنه ليس هناك؟!

إننا نعيش بعالم من المعطيات القبلية «A Priori» من فكر ومكان وزمان ووجود، وهذه المفاهيم القبلية من البداهات الأساسية في كل فكر والفكر منها، وبجماع بساطتها وشدة تعقيدها بآن يظهر وعينا لأنفسنا ولخالقها؟!

إن مفهوم الله مثل مفهوم الفكر والفراغ والوحدة... إلخ معطى قبلي منها جميعها، وليس من خارج حدود الإدراك الإنساني - منزل - وإلا لما أمكننا استيعابه وفهمه، دون قدرة على أي برهنة عليه، كما نود أن نشده نحو منهج البرهان الأكمل في الرياضيات؟!

إن مناهج الوصول إلى اليقين، تختلف عن مناهج البرهان العلمية، وتلتقي بجوانب، لكن اليقين بالفكر ليس رقمياً وقطعياً.

فأن أصل إلى يقين يقطع سواه، لا يتفق وعالم التعدد الذي نعيش فيه.

هكذا يتحرك اليقين الفكري بالحرية الفاسحة لمجالات فكر آخر دوماً، فاليقين البرهاني بهذا المعنى جزء من اليقين الفكري لا العكس.

وحين أعجز اليقين البرهاني الإستقراء الرياضي في تطبيقه لأجل

إثبات وجود الله، إندفع إلى البحث عن اليقين الإستدلالي في ما يسمى بالبرهان الكوزمولوجي Cosmological الذي يقوم إثباته: على برهان أمر لأن آخر موجود، وربما مبرهن عليه.

2 ـ البرهان الكوزمولوجي Cosmological

البرهان الكوزمولوجي يقوم على البرهنة على وجود الله تعالى لا كينونته التي لا يمكن البرهنة عليها، أو حتى معرفتها إلا بنفي الصفات عنه تعالى إستدلالياً بعد البرهنة على أمر آخر ـ خلق آخر ـ يستدعي صانعاً له، وقد أكد «إبن سينا» طبيعة هذا البرهان من طبيعة الأشياء المصنوعة التي تستدعي صانعاً لها، فكل كيان قائم بكينونة يشكل نوعاً من الوجود العرضي، الذي لا بد له من موجد، ولعل هذا ما سبقه إليه «الكندي» بتعريفه الشهير للخالق: بأنه مُوجِد الوجود من العدم، وحسب تعبير الكندي حيث أن فعل الوجود لم يكن يعني لغوياً في زمانه إلا فعل العلم، لذلك استعمل للدلالة على ما نصطلح على تسميته اليوم وجوداً «Existence» عبارة: «أيس». فالله عنده (مؤيس الأيسات عن ليس ـ لماذا؟ لأن الكل محدث إضطراراً عن ليس)[1]. ولأن الكندي لا يميز بين الوجود «Existence» والكينونة «Being»، فالوجود بالنسبة له هو ما هو كائن «Being»، لم يُعَرِفْ الوجود، كما لم يستعمل كلمة وجود، لأنها كما أشرنا لم تكن تعني في لسان العرب سوى العلم بالشيء، فإذا قيل: ألم يجدك... فإنها تعني ألم يعلم أنك، وكذلك جاءت في القرآن الكريم بمعنى ألم يعلم أنك يتيمٌ فآواك، وهي صيغة تجاهل العارف للبلاغة، كما سبق وأشرنا لهذه المشكلة اللغوية في فعل الوجود[*].

فاضطر الكندي إلى استعمال كلمة «أيس» بمعنى الوجود والكينونة معاً، ولنفس هذا السبب اعتبر كل ما هو كائن موجوداً، فلم يضع تعريفاً للوجود، ولذلك؛

---

(1) محمد أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة حسان، القاهرة 1978، ط2، ص 163.

(*) بكتابنا الوجود والموت والخلود.

جاء برهانه على وجود الله تعالى، من الشاهد الكائن إلى الإستدلال على الغائب المكون، وطالما برهن على أن المشاهد الكائن عرضي، حيث أثبت تناهي الزمان، وتناهي الحركة التي هي سببه فإن (حدوثها جميعاً ـ يدل ـ عن ليس)[1].

وبذلك وضع «الكندي» أسس البرهان الكوزمولوجي لوجود إله مفارق وصانع لكل شيء، وأزلي وغير متناهٍ.

إنه ومنذ أن أكد الفكر المعتزلي: أن العبادة لا تتم، بل لا تكون إلا بالمعرفة، فإن عبادة الله تستدعي معرفته، لمعرفة ما يرضيه وما يسخطه[2] ومن هنا كان لا بد من معرفة نوع الوجود والتواجد ـ الكينونة ـ التي يتمتع بهما تعالى.

لذلك كان الأصل الأول في التوحيد إثبات وجود الله المتعالي (ليبطل ما تقول به الدهرية من أنّ العالم قديم)[3]. والله تعالى الذي («ليس كمثله شيء...» [الشورى 11]. ليس عدماً لأنه سبب كل وجود ومتعالٍ، سبحانه، عن الكينونة كذلك)[4]. ومن لا يعرف أن الله كذلك (ومن لم يعرف الله جل جلاله فلم يعبده، ومن لم يعبده فقد عبد غيره)[5].

والفكر الإسلامي بعد «الكندي» حين أكد أن الوجود الذي يعني لغوياً، المعرفة والعلم، هو الكلمة الملائمة بدل «آيس» و«العدم بدل ليس»، عَرّفَ بهذه الكلمة معنى «Existence» بالعلم، فكل ما تعلمه وتعرفه هو موجود، وما لا تعرفه ولا تعلمه معدم، ولما كان هناك سبب لعلمك هذا، ولفكرك، سبب لكل علم وفكر، واجب لكل علم ومعرفة، فهو واجب الوجود، الله المتعالي عن الوجود وسببه وكينونة واجب الوجود،

---

(1) المرجع السابق، ص 155.

(2) ﴿وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون﴾ [الذاريات 56]. هكذا يفسرها المعتزلة، أنظر: القاسم الرسي، رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، عام؟، ص 96.

(3) المرجع السابق، ص 174.

(4) المرجع السابق، ص 327.

(5) المرجع السابق، ص 327 أيضاً.

أي الكيان الذي يظهر فيه ويكون، هو خلقه.

إن الله تعالى يتواجد ويكون «Being» لا بذاته بأيسه أو وجوده «Existence»، بل بما يُكوِن ويصنع، فهو الصانع الأول المتعالي عن كل ما يُخلق ويُصنع، وبهما فقط يبرز وجوده، أي أن الكينونة هي التي تبرز وجود الله تعالى، وهذا ما ذهب إليه أمثال «إبن سينا» في إثبات وجود الله.

لذلك قال «إبن سينا» بواجب الوجود «Necessary Being»[1]، و«إبن سينا» يرى أننا نعجز عن وصف كل الكينونة لأن فيها كل صنعة الله تعالى. فنحن لا نشغل إلا حيزاً منها، فما كان وسيكون أمور لا إحاطة لنا بها، وبمعرفتها إلا عموماً وربما خطأ؟! ويكفي أن نعرف أن بكل كينونة عناصر الجواهر الغامضة والضرورة الجبرية غير المفسرة، والإحتمالات اللانهائية، التي لا يمكن وصفها بكل ما كانت، وما سوف تكون، كذلك يرتبط فهم الكينونة بمدى وحدود «وعي» من يفهمها.

ويعبارة أخرى: إن للكينونة درجات، يميزها التمييز بين لا نهائية الجواهر المكونة لها، ولا نهائية أعراضها، وكلما كبرت المسافة بين الجوهر والعرض، إقترب هذا الكائن من سبب وجوده من الله تعالى.

ويعبارة أخرى: إن إلتصاق الجوهر بالعرض بالمعادن مثلاً غير إنفصالهما في الأحياء، وفي الإنسان المعتني بجوهره، غيره في الإنسان المهتم بأعراض جسده الراعي لها وحدها، والله تعالى جوهر تخرج منه بفعل خلقه كل الأعراض والجواهر؟! وهو الموجود بذاته والذي لا يعتمد في جوهره على عرض أي جوهر آخر!!

إن تحليل مفهوم الكينونة برأي «ابن سينا» كاف لإثبات وجود الله، ونحن نشعر بوجودنا لأننا كائنون، وإن كنا لا نستطيع تعريف هذا الوجود، لاستحالة إحاطتنا بالكينونة، بل نشعر بهذا الوجود حدسياً، ونلمس كينونتنا فكرياً، مما يستدعي أن لوجودنا واجباً يستند إليه وجودنا وكينونتنا[2].

(1) Medieval Philosophy, op. cit. p. 112.

(2) Ibid. pp 114- 116.

هكذا يقوم البرهان «الكوزمولوجي» على وجود الله تعالى من البرهنة على أمر آخر، سواء كان الوجود أم الكينونة، أو بنفي برهان آخر كالقول بقدم العالم، أو بالبرهان على وجود الوعي والفكر.

وهذا ما قام عليه برهان «ديكارت» بعد ذلك، باعتبار أن الله هو عقل كلي فائق Supreme intelligence، من منطلق أن وجودنا لا يؤكده إلا الفكر فقط، وهو الذي يدلنا على كينونتنا كجوهر - فكر - وعرض، فيه كل تغيرات الجسد والفناء، هذا الفناء الذي لن يطال وجودنا بذاته لن يطال جوهر فكرنا، هذا الفكر الذي يتحرك بدون جسد، ليس بحاجة إلى الجسد إلا ليعبر عن ذاته في كينونة ما، أما الفكر المطلق الذي منه خلق فكرنا فلا يمكننا أن نقول ما هو وما ليس فيه لأنه لا نهائي[1].

إن جوهر اليقين الإستدلالي في البرهان «الكوزمولوجي» عند «ديكارت»، يجب أن يقوم على أساس عدم الإنسياق وراء أي استدلال سابق على وجود الله، بل أن ينطلق الإنسان الذي يريد حقاً إجابة عن مدى وجود الله، من كل حدس فكري خاص لديه يستطيع أن يراه بعيني عقله وحده، بوضوحه وتميزه، فإذا حصل الإنسان على حدس «واضح ومتميز» حول وجوده من شعوره بسيالة فكره غير المنقطعة، وغير المرتبطة بأي مادة، أمكنه أن يشعر من وجوده كفكر، بتواجده كجسد، والعكس غير صحيح، بدليل أن الحيوان لا يشعر بالوجود، بل فقط يعيش بالتواجد «Being».

هذا الحدس الواضح والمتميز بأن وجودنا «Existence» لا يضمنه إلا الفكر وهو (دليلٌ أقوى من أي برهان رياضي... يتطلب ذهناً خالياً نهائياً من كل رأي مسبق)[2]، لنلاحظ أن قدرة الإنسان على الحركة من ذاته مثل قدرته على الإحساس، وقدرته على التفكير، قدرات لا علاقة لها بالجسد أو بأي طبيعة جسدية[3]. لأن الجسد الميت سواء كان خلية واحدة أو

(1) John Cottingham, Descartes, Cambridge uni Press 1992, p. 195.

(2) René Descartes, Meditations on First Philosophy, translated by John Cottingham, Cambridge uni Press, U.S.A., 1993, p. 5.

(3) Ibid. p. 17.

أكثر، لا يتحرك ولا يشعر ولا فكر فيه ولا غريزة، ولا يمكن له أن يظل مدة طويلة كذلك دون أن يتحول أو يتحلل الى معادن ظبيعية جامدة.

ضامن الوجود إذاً هو: الشعور والرغبة ـ المعبر عنها بالحركة ـ أو الإرادة إن شئت، وهذا النوع من الوجود هو «Being» تواجد، لا يرقى إلى درجة «Existence» إلا إذا أضيف لهما الفكر.

لأن الفكر هو الذي يوجه «المشاعر» و«الرغبات»، ويلحمها معه في سياق كلي اسمه «النفس».

النفس هي التي تحرك الجسد وتجعله حياً، متواجداً ثم موجوداً حسب درجته في التطور.

وهي عند الحيوان أقل منها عند الإنسان، لضعف الفكر عنصرها الأساسي الثالث، وعند النبات أقل لإنتفائه نسبياً، لذلك يمكن أن توصف بالتواجد «Being» لا بالوجود «Existence»، وهذا الأمر مرتبط بمدى نسبية الفكر بكل حي، دون أن يعني عدم وجوده في النبات وباقي الرخويات من الأحياء، حتى واحدات الخلية.

وبعبارة أخرى: إن الفكر الضامن لوجود كل نفس، يعطي هذه النفس صفة التواجد ثم الوجود، ويشد بها العضوية نحو كل تآزر حركي هادف، يخرجها من عالم الجماد.

وبالفكر ندرك العضوية التي هي تواجد عالم الجماد «Being»، والأحياء الأقل فكراً، كما ندرك أنها مضافة إلى عالم الجماد، منتزعة منه، وإليه سوف يعود جزؤها المادي.

فمن أين جاء هذا اللامادي الفكر؟!

إن «ديكارت» حين حلل مضامين فكره وجد أن فيه (ما هو ذاتي، وما هو آت إليه من الخارج ـ غريب ـ وما يصنعه الفكر بذاته)[1]. إنه ومنذ الإغريق، فيما يسمى بالعقلية «الأبولونية» لديهم، برزت حقيقة أن الإنسان لا يرتكب الشر وهو يعرف أنه شر كامل مطلق، لأجل الشر. بمعنى أن

(1) Ibid. p. 26.

الجهل هو سبب كل فساد وشر، والمعرفة سبب كل خير، وبتعبير «ديكارتي»: إن الأفكار الواضحة والمتميزة لا تؤدي إلا إلى كل خير!!

مما يعني أيضاً أن هناك خيراً في كل فكر واضح ومتميز، وهذه الطبيعة الخيرة بالفكر الجيد الواعي، هذا الوعي للخير في طبيعة الفكر، وللشر في كل جهل وخطأ في التطبيق، يسببه الاحتمال وتشابك الواضح المتميز والغائب الغائم غير الواضح في الأشياء، مما يجعل الفكر يدرك أول ما يدرك أنه مرتبط بكل كمال.

وارتباط فكرنا بالفكر الكامل، إرتباط خارجي يدفع بمفهوم الكمال إلينا ذاتياً، كي نصنع أفكارنا بناء على نماذجه، لذلك يبدو لنا فكرنا ذاتياً، لكنه ينهل من مصدر خارجي ليتبدى بما نقرر من أفكار، تُسَيرُ أعمالنا وسلوكنا، حتى ولو كانت نحو أشد الشرور التي جاءتنا من عدم وعي الوضوح والتميز فيما نفعل، ونظن أنه خير، وهو شر.

إن إرتباط فكرنا بالكمال، ورؤيتنا لكل نقص نمارسه ونحن نظن فيه خيراً وكمالاً، يدفعنا إلى ملاحظة (أن بي وجوداً كاملاً يدفعني ويمكنني من ملاحظة نواقصي)[1]. كذلك يمكننا أن نلاحظ أن هذا الوجود الكامل موجود أيضاً خارج عقولنا، في تجليه بهذا الكون الذي يتحرك كله بغائية وهدف، كقوانين واضحة فيه، مصيرها ـ نهايتها ـ غائبة عني.

وهذا الكون المقونن بقوانين، لم أضعها أنا.

وفكري المقونن بالمنطق، لم أصنعه أنا؟!

لذا فإن بيني وبين الكون صلة فكر كلي بفكر جزئي. وصانع هذا الفكر الكلي ـ وحتماً هناك ما وراء هذا الفكر الكلي ـ هو الله.

إن وعي هذا الفكر الكلي الحاوي لكل كمال يفتقره فكري، هو الذي دفع «بديكارت» إلى القول: (إن الفكر الذي بي والذي يعرف الكمال الذي لا أستطيع تحصيله، ولكنه يصل إلى فكري، لا يمكنه أن يكون خَدّاعاً)[2].

---

(1) Ibid. p. 31.

(2) Ibid. p. 35.

كل هذا يؤكد أنني معتمد على هذا الفكر الكلي بفكري، وهذه أول وأوضح وأميز صلة لي مع الله المتعالي.

ولأن فكري ناقص ومعتمد على الفكر الكلي، لا يمكن لفكري أن يحدد أهداف هذا الفكر الكلي ومراميه اللانهائية القصوى، لذلك لن أعرف مصيري مع هذا الفكر الكلي، وتبدو لي كل عملية هذا التواجد والوجود فاقدة للهدف والمعنى.

بهذا المعنى يقول «كارل جاسبر»: (إن نظام العالم ـ الكون ـ يبدو اليوم أكثر غموضاً كلما تقدمت معرفتنا به)[1]، ونحن طالما لا نعرف الهدف من هذا الوجود الكلي الذي نحن جزء منه، فإن هذا العالم يبدو مؤلماً ومقيتاً وطاغياً، كلما وجهنا وعي فكرنا نحوه، وإن لم نفعل ولهونا بأموره وسهونا وسلونا، نجده مقبولاً ومرغوباً. إن عاشق مباريات كرة القدم مثلاً، يمكنه أن يسلو «بكأس العالم» فيها عن خسارة أعز أحبابه بالموت.

العقار والمخدر وكل ما يشتت الفكر يجعل العالم مقبولاً، وطالما نحن لا نستطيع أن ندرك أو نعي الهدف من هذا الوجود، نسلو بالتواجد.

الله المتعالي موجود حتماً.

ولكن

ماذا يريد؟!

إن وضع كل أحمالنا، على مبدأ أننا لن ندرك الهدف من هذا الوجود، وبالتالي نتركها للمدرك الكامل الصانع له أصلاً أي الله، يجعلنا نضع الله بدل هذا العالم الحقيقي الذي نعيشه، ولأننا لا نعرف عنه تعالى إلا كماله بالقياس إلى نقصنا، نقع بالخشية الدائمة منه تعالى. وهذا ما يعيق حريتنا ويدفعنا إلى الحد منها بكل ما نظنه من إرادته تعالى، وبالتالي لعدم مشاركتنا الفعالة بهذا الوجود؟!

(إن الله لا يمكن أن يفهم في هذا العالم)[2] وهذا لا يعني أنه غير

---

(1) Karl Jaspers, Way to Wisdom, Yale University Press, U.S.A., 1979, p. 44.

(2) Ibid., p. 46.

موجود، ولا يعني أننا مجرد «روبوتات» عضوية(*) خاضعة لإرادته دون أن يسمح لها حتى برؤية مصيرها عنده، وهذا حتماً يتنافى مع شعورنا بحريتنا ميتافيزيائياً والتي هي أيضاً جزء من فكرنا الحر، منه تعالى؟!

لذلك يقول جاسبر: (ليس المهم أن نعرف أن الله موجود ـ فهو موجود حتماً ـ ولكن المهم كيف نسلك الطريق إليه)[1]. و«جاسبر» هنا يطالب بالطريق العقلي نفسه الذي أثبتنا به وجوده تعالى، فمن النقص التناقضُ بسلوك طريق عقلي لإثبات وجوده تعالى، ثم سلوك طريق نقلي للاتجاه نحوه؟!

لماذا؟!

(لأن الإيمان ليس موقفاً، فهو لا يضمن أي معرفة، إنه يعطي فقط اليقين بممارسة الحياة)[2]. حتى لو كان الهدف غائباً!!؟!

الهدف نقلياً غير غائب، فهناك الجنة للأخيار، لكل من تحيز مع الخير المطلق، والجحيم لمن يتحيز ضد فطرة فكره مع الشرور.

ولكن عقلياً: هل يمكننا أن نعتبر المصير الإنساني حالة فكرية، خير مع خير من الأزل، وشر مع شر إلى الأبد؟!

ألم يقل إبن سينا: (إننا طالما حصلنا على وعي وجودنا بدون مساعدة أي من الحواس، فإن لدينا حدساً مباشراً بوجود واجب الوجود)[3].

ولأنه واحد مطلق، فكل كثرة تصدر عنه هي للتنوع بالأنواع فقط، ولأن فكرنا قد صدر منه فإليه حتماً سيعود.

ونوع ذاك الوجود حتماً غير معلوم؟! والهدف من هذا الخروج والعودة، غير معلوم أيضاً؟!

(*) تطورت من حيوانات أدنى.

(1) Ibid., p. 47.

(2) Ibid., p. 51.

(3) Midieval Philosophy, op. cit., p. 116.

إننا لا نستطيع بحدس واضح ومتميز أن نستشف المصير، كما استطعنا أن نستشف وجود الله المتعالي تعالى؟!

3 ـ إنكار وجود الله

إن مفهوم الله تعالى ليس مفهوماً منعزلاً بحد ذاته، فتماماً كما لا يسأل الإنسان عن معنى الوجود، إلا بسبب ما هو مورط فيه من إمكان العدم، ومعنى الخير والشر المعرض في كل لحظة لهما؟!... الخ.

كذلك لا يستطيع الإنسان أن يدرك الله لولا صلته المتقطعة مع الفكر الكلي.

وأقول المتقطعة: ربما بسبب عوائق الجسد، أو قدرة العقل الإنساني على الإستيعاب، وهنا يأتي دور العقل المنهجي ليحاول أن يربط بين تلك المتقطعات، لذلك (سأل توماس الأكويني عما إذا كان وجود الله برهان يقين ذاتي... أو هو واضح لكل إنسان، وأجاب بأنه غير واضح)[1]. وديكارت أوضحه بإيضاح معنى الكمال (فبمجرد أن يفهم الإنسان معنى كلمة «الله» يدرك معنى وجوده تعالى)[2] ونحن قد ننسى القياسات المنطقية والفكرية والحوارية التي استعملناها للوصول إلى إثباته تعالى، ولكننا دوماً نذكر النتيجة التي وصلنا إليها، ومن هذه النتائج نستخرج مبادئنا الواضحة[3]. هذا ما لفت إليه نظرنا «ديكارت» وما نشير إليه هنا، بأنه «الصلة المتقطعة» مع أي إثبات للعقل الكلي بعقلنا، لذلك حتى لو أثبتنا وجود الله تظل الصلة بين نوع وجودنا ووجوده تعالى، بحاجة إلى إيضاح؟! والهدف من كل هذا محاولة فهم هذه اللعبة الكبرى التي هي الموت والحياة فالموت؟! من أجل يقين عقلي نحن لا نستطيع أن نستغني عنه، لأن وجود أنفسنا التي تتجلى بأجسادنا مرتبطة بالفكر، ولولا هذا الإرتباط، لكفى اليقين النقلي صدق رواته؟!

---

(1) Meditations. op. cit. p. 99.

(2) Meditations. Ibid. p. 99.

(3) Meditations. Ibid. p. 105.

نلخص إذاً:

إلى أن مفهوم الله المتعالي تعالى ليس مفهوماً منعزلاً عن فكرنا، لصلة ما بينهما، ولا هو منعزل عن مصيرنا، ولا وجودنا، وهو ليس برهاناً رياضياً، قد نحتاج إليه في حل معضلة قد لا نواجهها مرة ثانية بكل حياتنا، بل هو مفهوم يومي متصل بلغة عقولنا بقدر اتصاله بلغة خطابنا اليومي مع بعض، وبكل اللغات، وبإنكاره لا يمكن التخلص الطفولي منه.

إنه تعالى الغائب الحاضر في كل لحظة، ومن هنا صلتنا المتقطعة ـ ذهنياً ـ معه تعالى، والتي نتحقق من واقعيتها بتذكر النتائج التي قادتنا إليها براهين وجوده تعالى، لأجل أن نستخرج مبادئ عيشنا اليومي، لا من أجل اليقين بممارسة الحياة، بل بمحاولة معرفة هدف ومصير هذه الممارسة.

فإن لم نعرف هذا الهدف وذاك المصير؟! هل يفيدنا الإنكار؟! بعد سطوع كل هذه البراهين؟! على وجوده تعالى؟!

أجاب «نيتشه» نعم يجب الإنكار، وإلا لظللتم تتطلعون إلى أهداف وراء هذه الحياة، فتضيعون حياتكم هذه.

إن إلغاء الهدف النهائي من الحوار حول كل مصير، يجعل من هذه اللحظة كل ما في الأمر؟!

والواقع أن هناك تياراً ظهر في القرن التاسع عشر في الفلسفة، شكل المناخ الوجودي في فلسفة التساؤل حول المصير، الذي ظهر بعد ذلك بوجودية جاسبر الكاثوليكية، وهيدغر وسارتر الملحدة بعد ذلك. وقد اعتمد هذا التيار مع «نيتشه» و«كيركغارد» على ما يمكنني أن اسميه بلقطات فكر متقطع، لا على فكر منهجي برهاني أو إثباتي كالفلسفات التي سبقته.

ألم نقل: إن صلة فكرنا المتقطعة مع الفكر الكلي، هي حقيقة عيانية يثبتها نسياننا الدائم للإثباتات التي وضعناها لتأكيد أمر أو نفيه ميتافيزيائياً، لما في طبيعة الإثبات الميتافيزيائي من إستقراءات ناقصة، لا يمكنها أن تصل بالمفاهيم الميتافيزيائية إلى حدود المعادلات الرقمية، أي قوننة المفاهيم؟!

وأننا ننسى القياسات المنطقية والجدلية التي استعملناها، ولكننا دوماً

نذكر النتيجة التي وصلنا إليها، في إثبات أي أمر ميتافيزيائي، كنتيجة إثبات الوجود بالفكر كما فعل ديكارت، أو إثبات وجود الله المتعالي بالبرهان «الكوزمولوجي»، أو إثبات الفراغ والوحدة من خلال هذا البرهان أيضاً.

فمن هذه الصلة المتقطعة مع الفكر الكلي، يمكن أن تلد الكثير من الأفكار لذلك قال «نيتشه»: (نحن لن نُفْهَمْ أبداً؟! وهنا تكمن سلطتنا)[1]. لذلك لم يضع لا هو ولا «كيركغارد» أسس أي برهان على حدوسهم الفلسفية الميتافيزيائية، فجاءت قابلة لكل تفسير ضمن سياقها الذي فرضته، وهذا ما أكده «كيركغارد» حول الإيمان بالله بقوله: (إن كل من يصل إلى الإيمان ـ سواء كان ناتجاً عن موهبة فكرية فائقة أو بفكر سطحي بسيط، ولا فرق ـ لن يبقى ثابتاً في موقفه هناك، ومن يقول له ذلك سيصدمه تماماً كما يصدم العاشق إذا عرف أنه حين يحصل على حبيبه لن يظل على موقفه هذا أيضاً)[2]. ويضرب على ذلك مثلاً كيف أن تلاميذ «هرقليطس» القائل بتدفق الصيرورة، وصلوا إلى نظرية مرنة تنكر كل صيرورة وتغير، مع إصرارهم على أنهم هيراقليطيون؟!.

إن إدراك حقيقة أن فكرنا الفردي، هو جزء من فكر كلي، تعفي بعض الفلاسفة من إثبات حدوسهم التي يلقونها على الناس، من منطلق ترك التفسير، والبرهان أيضاً لكل إنسان، لأنه قادر على صنعه واستشفافه من نفس المصدر الحدسي الذي يقول به هذا الفيلسوف.

ألا تعيدنا أيضاً هذه الحقيقة بحد ذاتها إلى القول بفكر كلي صدر من إله؟!

لنضع هذا الأمر جانباً الآن ولنرَ مدى المرارة التي دفعت «كيركغارد» مثلاً «للخوف والرعدة» من فكرة أن الله وهو الذي خلقنا ويعرف بالتالي كل شيء عنا، يريد أن يمتحننا في هذه الحياة بأقسى السبل؟! حتى إبراهيم

(1) Friedrich Nietzsche, Twilight of the Idols, Translated by R.J. Hollingdale, Penguin Books, 1990, p. 34.

(2) Kierkegaard, Fear and Trembling, Translated by Alastair Hannay, Penguin Books, N.Y., 1985, p. 146.

خليله وحبيبه امتحنه بفكرة ذبح حبيبه وابنه؟! (أي معنى يوجد في إمكان التضحية بإسحاق)[1]؟. ويجيب «نيتشه»: (إن كل ما نعتبره معبراً عن ثقافة عليا، قائم على القسوة... والتراجيديا تعبير عن قسوة... تنتج عن... تأثير ممتع... فالرومان في حلبات مصارعة السباع، والمسيحيين على الصلبان، ومشاهد الحرق عند الاسبان... وحيثما يسمح الإنسان لنفسه بأن تصل إلى قناعة إنكار الذات... يصبح قاسياً... وفي كل رغبة في المعرفة قليل من القسوة)[2].

الله قاسٍ إذاً.

فبين اللامعنى والقسوة، تحركت الفلسفات الوجودية، بعد «كيركغارد» و«نيتشه»، من منطلق الرد على مفهوم الكمال الديكارتي الذي هو حتماً سبب إدراكنا لوجود الله المتعالي، والذي حسب التعبير الديكارتي لا يمكن لله أن يكون ناقصاً وبالتالي مخادعاً ماكراً لا يسمح لنا حتى بمجرد معرفة إمكان وجوده، ثم يطالبنا بعبادته؟!.

الفلسفات الوجودية الملحدة لا ترى أي كمال - كصفة أساسية للاستدلال على وجود الله - في اللامعنى والقسوة؟!

لذلك يقول «سارتر»: (الوجودية... لا يمكنها أن تعتبر وصفاً متشائماً للإنسان - فقط - لأنها ترى أن غاية الإنسان لا تخرج عن ذاته)[3]. أي أن الإنسان هو الذي يريد أن يعطي «معنى» للأشياء وهي بدون معنى أساساً؟!

لذلك نجد هذا التناقض الفاضح بين القسوة واللامعنى من جهة، وبين الكمال والصدق والرحمة التي يجمعها مفهوم الإله المتعالي؟!.

---

(1) Ibid. p. 53.

(2) Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, Translated by R. Hollingdale, Penguin Books, N.Y. 1990. pp. 159- 160.

(3) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تقدمة د. كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص 69.

وهنا يتساءل «سارتر»: (كيف يمكن للاوجود أن يكون أساساً للوجود؟)[1].

إن الأشياء لا تعطي نفسها لنا إلا بما تبدو فيه، وكل مظهر لشيء يحيلك إلى شيء آخر... الخ في وجودنا المتكثر، فنحن لا يمكننا أن نشعر إلا بشيء، فالشيء هو حامل كل وجود، فلا داعي للقول بوجود بذاته ولذاته، طالما أن كل ما نشعر به، يشعرنا بأن هناك إمكان عدم الشعور بما نشعر.

وجودنا هو شعورنا بوجودنا، وحين يتوقف هذا الشعور بالوجود، هذا الوعي إن شئت، سيتوقف هذا الوجود، ولا داعي للبحث في وجود بذاته، يمكنه أن يقوم بعد غياب الوعي الإنساني بالوجود؟! وهذا الوعي (يذهب دوماً وراء الوجود ـ لا ليجد نفسه ـ بل لأجل أن يجد معنى لهذا الوجود)[2].

ورغم أن «سارتر» يقر أنه (لا يمكن أن نعتبر أن هناك حقيقة يصح أن ننطلق منها غير حقيقة «أنا أفكر إذن أنا موجود»)[3]. إلا أنه يعتبر أن ثنائية الروح والجسد عند «ديكارت» (في وحدة الفكر هي خيالية)[4]. قامت على فصل هذين المصطلحين من أجل العودة إلى جمعهما، (وبنفس الطريقة يمكن فصل الحقيقة عن الوجود)[5].

مرة ثانية نجد أنفسنا أمام ضرورة تعريف الوجود مع «سارتر» بسبب هذا المفترق الفكري الخطير الذي وضعنا أمامه، فكيف يفهم «سارتر» الوجود؟!

الوجود عند «سارتر» هو نفي مستمر للعدم، (هذا العدم الذي يحيط

---

(1) Jean Paul Sartre, Being and Nothingness, Pocket Books. N.Y. 1966. p. 22.

(2) Ibid. p. 27.

(3) الوجودية مذهب إنساني، مرجع سابق، ص 70.

(4) Being and Nothingness, op. cit. p. 33.

(5) Ibid. p. 36.

بنا من كل جهة، وفي أنفسنا. . . وكل ما يخرج من العدم هو موجود)[1]. لذلك الوجود هو علاقة مع العدم، ومن هنا نرى أن الوجود بذاته ـ بناء على تعريف الوجود بالعلاقة مع العدم ـ مفهوم إيجابي ليس فيه أي نفي، فهو غير حقيقي، لأنه يفترض أن يكون محيطاً بالوجود والعدم معاً.

كل إيجاب لا يمكنه أن يحيط

بسلب وإيجاب معاً

وإن أحاط

فلا قيمة له، لأن يصير جزءاً من الإيجاب ضد السلب، ولا تتغير المعادلة.

طالما أن (السلب لا يمكنه أن يوجد وحده. . . فاللاشيء لا حقيقة له)[2]. فالعدم لا حقيقة له دون وجود إيجاب الوجود، وأي إيجاب مضاف إلى إيجاب الوجود، لا يخرج عن كونه إيجاباً إزاء العدم؟!

لا حاجة إذاً للوجود بذاته، لإيجاد الوجود من العدم، طالما هو إيجاب مضاف إلى إيجاب الوجود المشخص؟!

لذلك يستعمل «سارتر» عبارة أن (الوجود الفردي سابق للجوهر)[3]. وبذلك يصبح الإنسان مضطراً أن يكون حراً (بل الإنسان حرية)[4]. لأن الإنسان ملقى في هذا الوجود كعرض من أعراض العدم ـ إيجاب عدم ـ لا يمكنه أن يجد خارج نفسه أي شيء يتمسك به؟!

فإذا كان الله غير موجود فعلى الإنسان وحده عبء تفسير هذا العالم، القاسي الخالي من المعنى.

الله ليس قاسياً ولا مانعاً عنا المعاني التي هي عنده في عالم الكمال

(1) Ibid. p. 36.

لاحظ التناقض هنا مع قوله ص 22 من نفس المرجع:

«كيف يمكن للاوجود أن يكون أساساً للوجود». في الصفحة السابقة.

(2) Ibid. p. 37.

(3) الوجودية مذهب إنساني، مرجع سابق، ص 54.

(4) المرجع السابق، ص 54 أيضاً.

بذاته، بل هو غير موجود حسب «سارتر».

العالم لم يعد يعتمد على الحق إذاً فما قيمة الحقيقة فيه؟!

ألم يقل «نيتشه» نفسه وهو أساس الوجودية الملحدة، بإحدى صِلاته الفكرية المتقطعة مع الفكر الكلي: (لقد ألغينا العالم بذاته ـ الحقيقي ـ أي عالم بقي... العالم الظاهر الذي يلغيه العالم الحقيقي)(1).

هل على الفلسفة أن تلغي العالم الحقيقي لترسخ العالم الظاهر؟؟ أم عليها أن تلغي العالم الظاهر لترسخ العالم الحقيقي؟!

لقد ألغى «سارتر» العالم الحقيقي، حين اعتبر أن الوجود بذاته إيجاب لا يضيف لايجاب وجودنا أي شيء، ثم ظل يدعي أنه يبحث عن الحقيقة؟!

أي حقيقة هذه إذا لم يكن للحق أي وجود؟!

النساك من جهة أخرى ألغوا العالم الظاهر من أجل العالم الحقيقي قبل «سارتر» وبعده، فكيف السبيل إلى عالم حقيقي لم نمر بخبرة تردياته حتى ندرك مدى حقيقيته؟!

نحن محاطون باللاوجود حسب تعبير «سارتر» وهذا حقيقي، وكذلك في وجودنا مجبرون على مواجهة اللامعنى والقسوة والشر، ولكن فينا أيضاً: المعنى والرحمة والخير، فمن أين جاءتنا تلك المعاني إذا لم يكن هناك عالم حقيقي؟!

4 ـ بين الإثبات والإنكار

في الفلسفة نظريات مختلفة متعارضة وأحياناً متمانعة، قد تنطلق من حقائق ثابتة، كما إنطلق الهيراقليطيون نحو إنكار التغير من نظرية «هرقليطس» القائلة فيه؟! لكنهم حين أنكروا التغير، لم يستطع إنكارهم هذا تثبيت الصيرورة ولا حتى إلغاءها؟!

فمن أهم الحقائق الفلسفية إذاً، أن إنكار أمر لا يعني إلغاءه، ومن

---

(1) Twilight of the Idols, op. cit. p. 51.

هذه الحقيقة يمكننا أن نؤكد: أن إنكار العالم بذاته عالم الكمال، لا يلغيه في أنفسنا، كما أن إنكار العالم الظاهر عند النساك وبعض المتصوفة، لا يعفيهم من ثقل كثافة العيش فيه؟!

كذلك من الحقائق التي توصلت اليها الفلسفة، إلحادية كانت أم مؤمنة، مقترحة تفسيراً وتعريفاً للوجود أم غير مقترحة، حقيقة أن الإنتقال من مجرد التواجد «Being» إلى وعي الوجود «Existence»، لا تتم إلا بالعقل!!

ومن الحقائق أيضاً حقيقة أن الفكر موزع بين الناس رغم تفاوتاته البسيطة بشكل متكافئ وربما غير متساوٍ أو متطابق، بدليل قدرة الناس على التواصل، والفكر أيضاً المتجلي بالإنسان بالوعي يمكن لمس تجليه بباقي المتواجدات، من حيوان ونبات وحتى الجماد ـ المادة ـ، فالفكر متجل بكل هذا الكون.

فإذا أنكرنا إمكان أن يكون لهذا الفكر مصدر ـ الله ـ فلا يمكننا أن ننكر أن هذا الكون عاقل!!

ونحن إذ نلمس الغائية الدورية في الطبيعة والأفلاك، في الفكر المتجلي بكل شيء، نلمس أيضاً الغائية الرافضة للتكرار في فكرنا، إلى حد أن كلمة دور عند المناطقة، تعني نفس معنى عدم الوصول إلى هدف كنقيصة في كل خط فكري.

ولأن فكرنا هادف، ولأنه لا يستطيع أن يعرف مصير ما يهدف إليه، يبدو الموت بالنسبة إلينا، كقطع صلة مع إمكان مزيد من العطاء، عبثياً لا معنى له، فماذا تريد الطبيعة من موت مفكر ضخم عمل على تشكيل فكره كل هذه السنين، وبكل هذا الجهد؟! ليلد حفيده الذي لا يعي شيئاً بعد؟!

وبعبارة موجزة: إن هذا الفكر الضخم المتجلي في كل الأشياء، وبنا غير واضحة أهدافه بالنسبة لنا إلا بعبث التكرار؟! عقلياً.

إلا إذا اعتبرنا الحياة، مجرد مرحلة من مراحل إنضاج هذا الفكر فينا، سواء لنعرف عالم النقص فنقدر عالم الكمال الذي سنتجه له، أو لمجرد أن العقل الكلي يريد أن يختبر عقلنا الفردي، فسخر كل عظمته من أجل هذا الهدف البسيط ـ إن لم يكن التافه ـ للإختبار، وهنا كل إعتراضات النقل الديني على مثل هذه النتيجة؟!.

ومن الحقائق العقلية، لا النقلية أيضاً حقيقة أن لنا صلة بعقول بعضنا حين نتلاقى، وتتقطع بتقطع احتمالات إجتماعنا، ولنا صلة بالعقل الكلي سميناها متقطعة(*).

ومن الحقائق في مجال الفلسفة والتي أثبتها علم «الميكروفيزياء» الحديث و«الميكروكوزموس» أن العالم محدث حصل بعد إنفجار أول «Big Bang»، نتيجة ما يمكنني تسميته بتفتح اللطيف ـ السديم ـ بالمادة الكثيفة عبر فسحة الزمن اللانهائية.

وأن المادة ككيان كثيف لا زالت تتفتح في «الميكروكوزموس» من سديمه اللطيف!!

فالعالم ليس قديماً!!

ومن الحقائق الفلسفية التي وصل إليها البحث عن الحقيقة أيضاً، أن الكمال الموجود في فكرنا ليس إيجاباً لا يقوم إلا بعكسه السلب والنقص فقط، بل محاولة إلغاء لهما، ولم ييأس الجنس البشري منذ فجر التاريخ والفلسفة من تلك المعركة مع النقص والشر لتحديده والقضاء عليه عقلياً ونقلياً وبكل السبل، فالايجاب صفة الفكر الأساسية، ولا سلبية في أي مشروع فكري، حتى ولو كان تخطيطاً لجريمة؟! وفي هذه الحالة يتدخل عنصر الجهل أو المنفعة قصيرة الأمد لكائن ليس لديه وقت طويل في هذه الحياة؟! فتصور عالم إيجابي خالٍ من النقص لا يتم ضمن ضغط أي زمن، أي لا يتم إلا بعالم ليس له نهاية.

ولما كانت اللانهاية صفة من صفات الحق، فلا مجال للسلب فيها!! ولأن اللانهاية لا توجد إلا بلطيف لا مادة فيه، وأكثر من ذلك نحملها بأنفسنا بالفكر، فعملية وعي هذه اللانهاية هي عملية إدراك وجود الله.

الحقيقة الهامة إذاً هي: أن الوعي الذي فينا ليس من نتاج جسدنا، في تطوراته المختلفة من الخلية البحرية إلى الزواحف فالإنسان، بل هو من طبيعة مفارقة، وجدت في وعائنا الدماغي المتطور إمكاناً من إمكانات تجلياتها الواضحة، رغم أنها تجلت في كل شيء، ولأنها كذلك أي لأنها

(*) إرجع إلى أول صفحة تحت عنوان: «إنكار وجود الله».

تجلت في كل شيء، فهي التي حتماً ساقت وعاء دماغنا نحو وعيها. دون أن يكون في هذا الوعاء ـ الدماغ الإنساني ـ قدرة على فهم أي قصدية لا تدله عليها حواسه، إلا بشكل إتصال متقطع مع العقل الكلي، تعارفنا على تسميته «بالحدوس»، وهذه أمور لا يمكننا أن تكون واضحة لمن لا يعانيها ـ لكل إنسان ـ فالفرق بين الفكر الحدسي والفكر الخامل: أن الأخير يمكنه فهم حدوس الأول عن طريق الإنكار والسلب، لا عن طريق المعاناة والإختبار، وهؤلاء هم العوام الذين لن يهتموا بأي تفلسف!!؟!

ومن جهة ثانية

نجد أن من الحقائق الفلسفية أن مفهوم الله ليس مفهوماً منعزلاً عن فكرنا، لذلك يتطرق له هذا الفكر بالسلب وبالايجاب، وكلاهما أي الشك والإيمان، لا يشكلان موقفاً ثابتاً عند كل إنسان، فالمؤمن مهما ادعى الإيمان والنسك تخرج منه «شطحات» الإلحاد، والملحد مهما إدعى الإنكار، يجد نفسه أمام إذعان الفكر والإثبات، في مواقف التسليم كثيراً؟!

كذلك من الحقائق الفلسفية والعيانية المشاهدة، خلل المعنى أمامنا من هذه الحياة، والقسوة اللامبررة فيها (حتى في ظروف السلم وشروطه، الرجل المحارب يهاجم نفسه)[1]. وببساطة وقسوة أشد: يمكننا أن نرى كل ما وصفه أمثال «دانتي» من جحيم في «ملهاة الإله»، يمكن رؤيته يتكرر يومياً في أي مشفى تريد أن تزورها؟! حتى ليمكن القول: إن من يدعي أن الله خلق هذا العالم على صورته، ومثاله، يسيء إلى مفهوم الله إساءة من يدفعك إلى الاعتقاد بأن مثاله على مثل هذه القسوة والوحشية؟!

لن يعرف أحد كيف خلق الله العالم، ولن يعرف أحد كيف الله، تلك حقيقة فلسفية وسواها يفتح مجال السلب لمفهوم الحق الإيجابي؟!

ومن الحقائق الفلسفية أيضاً أن كل فلسفات الإلحاد، لا تريد أن تخلص من مفهوم الله المتعالي تعالى، بقدر ما تريد من أن تخلص مما يستتبع هذا المفهوم من حرفيات نقلية جامدة تؤدي إلى كل أنواع التعصب والبربرية ضد الجنس البشري، في باطل التزوير والإدعاء، أن الحق يريد

(1) Beyond Good and Evil, op. cit. p. 92.

كل هذا الباطل القاسي؟! (إن مصطلح الخطيئة إخترع مع أدوات التعذيب التي رافقته)[1]. لأن يعيش الإنسان حسب نموذج من يدعون أن بيدهم سلطة من الله، هؤلاء المحدودون الذين يدعون أن المطلق في كل عظمته كلفهم بسلطته، هؤلاء هم من يرفضهم أو يهرب منهم الفكر الفلسفي، لأن الفلسفة تريد أول ما تريده من كل إنسان: أن يعرف نفسه لا أن يخسرها على حساب شخص آخر مهما يكن لن تكون صلة فكره بالمطلق أوسع من سواه، فأنا أطلب منك أن تخسرني لتجد نفسك، (فأسوأ ما يثيب الطالب أستاذه، هو أن يظل تلميذاً)[2]. أما أن تعيش حسب نموذج يصنعه لك آخر، فهو ليس أمراً مرفوضاً فلسفياً لأنه يتنافى مع كل فكر حر، بل مستحيل التحقيق، وسبب كل شعور بالإثم الدائم لعدم إمكان ممارسته؟!

وهنا نصل إلى حقيقة فلسفية أخرى، وهي أن الفكر الفلسفي الصحيح لا يمكنه أن ينكر الحق. ولكنه ينكر إدعاء احتكاره بفكر مؤمن أو ملحد، وما حقيقة أن الفكر الحق موجود بأي فكر ومتداخل مع أي فكر ـ بغض النظر عن المسار الذي يريد هذا الفكر أو ذاك توجيهنا له ـ إلا دليل على أن الله ممتد بفكره إلى كل إنسان، فالمشكلة هنا هي أن الفكر الخامل لا يريد الإمتداد إلى الله، ويقطع إمتداد فكر الله إليه بإنكاره لكل الحدوس الفكرية، واعتراضه عليها اعتراضاً جدلياً عقيماً؟!

5 ـ لنلخص إذاً هذه الحقائق الفلسفية بما يلي:

1 ـ الإنكار لا يعني الإلغاء.

2 ـ الفكر موزع بين كل الناس بتكافؤ لا بتساوٍ، وهنا يظهر مدى الوعي.

3 ـ الفكر متجلٍ في كل شيء، فنحن نعيش بكون عاقل نحن نجهل هدفه وغائيته، ولا نرى إلا آليته.

4 ـ لكن الذي نعرفه هو أن هذا الكون قاسٍ، ولأننا نجهل هدفه نراه

(1) Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, Translated by R. J. Hollingdale, Penguin Books, N.Y. 1992. p. 104.

(2) Ibid. p. 6.

دورياً عديم المعنى، وعبثياً[1].

5 ـ صِلاتنا العقلية مع بعضنا، كالحدسية مع الفكر الكلي وفكرنا صِلات متقطعة.

6 ـ المادة لطيف تكثف بالزمن المطلق « صه ».

7 ـ الكمال مفهوم خال من كل سلب، ولأن اللانهاية لا توجد إلا بلطيف لا مادة فيه، ولا مضاد مادة، فهي إيجاب مطلق بدون سلب، وعملية وعي هذه اللانهاية، هي عملية من عمليات إدراك وجود الله.

8 ـ مفهوم الله ليس مفهوماً منعزلاً عن مفهوم الوجود بمعنييه «Being» التواجد «Existence» والوجود، ونحن لن نعرف شيئاً عن تواجده، ولذلك تظنه بعض العقول عدماً؟! بينما هو يتمتع بوجود، كما يتمتع الفكر بوجود.

وكذلك لا ينعزل مفهوم الله عن مفهوم الفكر، فالأديان لم توجده من عدم، فنفي الدين ورفضه لا ينفي وجود الله، وإثباته لا يثبته.

9 ـ إن الإيمان ليس موقفاً ثابتاً، لأنه يعقب كل إستسلام لإثبات أو برهان، فإذا طرق أحدهما خلل، تخلخل الإيمان، والإيمان لا يأتي إلا بعد التسليم، فإذا أسلم الإنسان لأمر آمن به.

فإذا أسلمت وسلمت بأن 1 + 1 = 2 آمنت أنها حقيقة غير قابلة للنقض، وبالتالي تصلح لكل زمان ومكان.

لكن إذا وجدت أن لا وحدة بدون كثرة، ولا توجد «Being» أي وحدة قابلة للكثرة إلا في الذهن، لم تعد تؤمن بأن هذه المعادلة صحيحة مئة بالمئة في الواقع، ولكن لأنها عملية ويقوم عليها كل حساب، عليك إما أن تقر بأن وجود الواقع غير تواجده، بل هو وجود «Existence» ذهني بحت، أو عليك أن تبدل التساوي بالتكافؤ حتى تصح المعادلة 1 + 1 ≑ 2، وتغير فرض الوحدة إلى تكثر؟!

(1) وصف سارتر هذه العبثية بأسلوب أدبي شيق بروايته، الغثيان، ترجمة سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، 1964 م. ط 2.

وبعبارة أخرى: لأن الفكر من طبيعته رفض كل تسليم، والإعتراض عليه، فنادراً ما يقبل الفكر بشروط الإستسلام، فإذا أسلم اليوم تمرد غداً، وإذا تمرد غداً أسلم بعد غد.

10 ـ لا يحرك تمرد الفكر شيء أكثر من الإضافات التي أضافها أصحاب المنافع لمفهوم الله المتعالي تعالى لخدمة هدف محدود لهم.

11 ـ الفكر الإلحادي في جوهره، هو رفض الفكر لأن يعيش وفق نماذج وضعها الآخرون لنا، وهم مثلنا، بإدعاء أنها تعبير عن إرادة المطلق، وشكنا بأنها من المحدود.

12 ـ عظمة الخلق من العدم، بتنوع الأنواع، واستحالة تطابق الفرديات أو تماثلها في النوع الواحد أيضاً، وتجلي فكر الخالق كذلك بحرية الفكر في كلٍ منا، تلك الحرية التي لا ترفض النماذج فقط، بل تعلم أنها مستحيلة التحقيق.

13 ـ هذا سبب من أسباب عدم ثبات الإيمان كموقف، ومحاولة الفكر الدائمة، الخلاص من المسلمات التي استسلم لها؟!

14 ـ ونحن بالمطلق وفي نهاية الأمر نقول: باستحالة مثل هذا الخلاص، أي نقول: بضرورة الإسلام والتسليم، التي تستدعي ضرورة إرواء الفكر، بكل حجج الإنكار، من أجل الإثبات، لأن الوجود المطلق بالنتيجة إيجابٌ لا سلب فيه.

فطريق خلاصنا من هذا التواجد «Being» اليوم، نحو الوجود المطلق الدائم «Existence»، لا يتم إلا بعد أن نجتاز كل عتبات التناقض، نحو الإيجاب المطلق، وما رفضنا اليوم في كل تفلسف للسلبي من المواقف والأفكار، إلا أول خطوة نحو هذا الاتجاه نحو الإيجاب بذاته، وإلا لماذا لا نستريح لسلبيات الفكر ولكل سلبي في أي سلوك؟!

إن الإيجابية في صميم فكرنا، تعطينا دوماً لمعاً بالاتجاه نحو الإيجاب المطلق، رغم أن تلك القصدية غير واضحة في صلب الوجود «Being» كما هو معطى لنا، بل نظنها كذلك.

وحتى لو سلمنا بأن الوجود سابق للجوهر والماهية، فهل لطيف

العدم خالٍ من التعارضات أم خال من الجواهر؟!؟

لا تضاد مع اللطيف كجوهر إلا الكثيف كتعارض جواهر، ففي لطيف «السديم» الذي منه تلد الكثائف، لا توجد مضادات مادة، تلك التي لا تتواجد إلا مع ولادة المادة منه.

إنه إيجاب مطلق يولد السلب والإيجاب، فنحن مع «سارتر» بأن السلب لا يمكنه أن يوجد وحده، ولكننا نلفت نظر قرائه إلى أن أساس «السديم» إيجاب، بدليل أنه يولد المادة دوماً، وهذه حقيقة علمية كشف عنها علم «الميكركوزموس» اليوم.

إن «السديم Vacuum» إيجاب أفرز - تفتح - بسلب وإيجاب أي بنقائض، فتواجد «Being» الكثيف من ذاك اللطيف.

وأنا كإنسان وحدي أحدد وجودهم بالنسبة لي، ووجودي بالنسبة لهم «Existence»، في هذه العلاقة مع لطيف الفكر بي وبالمطلق الممتزج بفكري، وحين ينحل كياني المادي، مع كل المادة المحيطة به، نحو «السديم» أو «الفراغ بلا مادة» كيف ينحل فكري وإلى أين يزول؟!.

إن إثبات وجود الله يحيل تلك الإجابات قطعاً إلى المفهوم النقلي الذي وصلنا عن وجود الله تعالى من أناس تمتعوا بحدوس عقلية، قد تكون أرفع مما لدينا، فقالوا بحقائق دون إثباتات إلا بالإرجاع إلى عقلنا ومطالبته بالإثبات، فإذا قبلنا بها بعد تسليم آمنا.

وإن لم نفعل ألحدنا.

ولا قيمة لأي من هذين الموقفين، بالنسبة لما كان وقد كان، وما سيكون سيكون.

ولأننا بحاجة إلى كل ما عرفه أبناء نوعنا، قطعاً علينا أن لا ننكر معرفة الأنبياء.

قطعاً لا بد أن نُسَلِم فنُسْلِم ثم نؤمن.

وهذا الموقف لا يمكنه أن يتم إلا بعد التفلسف لا قبله!! وإلا فلا قيمة له!!!

الفصل الثالث

كيف عرف الإنسان الحق؟

1 ـ حول الحق والحقيقة.

2 ـ كيف عرف الإنسان القديم «آتون»؟

الفصل الثالث

كيف عرف الانسان الحق؟

1 ـ حول الحق والحقيقة

من الحقائق الأربع عشرة السابقة، أكدنا وجود الله المتعالي، تأكيداً إيجابياً، يتجلى لفكرنا الذي هو جزء من فكر متجلٍ في كل شيء، بكونٍ عاقل نعيش فيه، ونجهل هدفه وغائيته، وقد ظهر هذا الكون من لطيف سميناه سديماً أو عدماً أو فراغاً... الخ من الأسماء التي لا نستطيع أن نعرفها، ورحنا نبحث عن الحق ضمن هذه اللامعرفات، حتى لا نقع بسلطة كل محدود، يدعي بالنقل أنه يستطيع أن يصلنا بالحق، في كل تقريرية تتعارض، مع طبيعة فكرنا الحر ميتافيزيائياً والقادم قطعاً من الفكر الكلي والحامل لبعض نماذج حريته وكليته.

كل هذا يشعرنا بأن تواجدنا «Being» يتجه نحو الوجود الحق الثابت، عبر شعورنا بهذا التواجد على شكل وجود «Existence» نحو الإيجاب الذي يسعى وجودنا نحو ترسيخه في كل لحظة، وضد ميوعة وسلب الصيرورة التي تنتزع وجودنا وتشله في كل لحظة، فتبدو كنقيض للوجود الذي نأمله إيجاباً مطلقاً لا سلب فيه.

من هنا يتطلع الإنسان من الحقيقة التي يسعى إليها، نحو الحق الذي يأمله، ونحن إذ نفعل هذا نريد أن نُكَوِّنَ معياراً به نستطيع أن نخلص من اختلاط الأفكار، وتعصب الآراء، وغرضية الإدعاء النقلي؟!

هذا الاتجاه إن وجد بأي فكر، هو اتجاه نحو المعرفة الفلسفية، التي تسعى دائماً أن تذهب نحو الثوابت والإيجابيات من كل الأمور، لرؤية ما وراء المتغيرات من حقائق لا يمكن أن تزيلها الآراء أو تدحضها الشكوك!!

والاتجاه نحو المعرفة الفلسفية، يعني الاتجاه نحو الحقيقة وحبها، إلى المعرفة الحقيقية التي تؤدي إلى كل يقين!!

أكثر من ذلك يمكننا القول: أنه لا شيء أمامنا كمعطى، إذا لم يكن حقيقياً، مثال ذلك: الوجود بدون كم واقعي وجود أكثر حقيقة من الوجود بكم وكيف، فالفكر بعقلي وجود لا بكم، يخصبه الزمن إذا اتصل بالمعرفة، بينما التواجد بجسدي تواجد بكم وكيف تضعفه المعرفة وتنهكه مع الزمن.

إذاً: الوجود بكيف بدون كم، أكثر حقيقة من الوجود بكم وكيف، وضامن استمراره الوحيد ضد صيرورة الزمان في تغييرها لكل مكان، إنه جزء أو عَينةٌ، من وجود كلي متجلٍ في كل شيء، من الله.

الله ضامن لكل وجود كيفي ضد صيرورة الكم، ففهم الحقيقة على أنها أداة تجلي الحق بمعزل عن كل صيرورة، عن كل نقل، وكل احتمال تزوير، هو الفهم الصحيح للتفلسف.

والمنطق كقانون للفكر، هو الذي يسمح لنا بمثل هذا الفهم، تماماً كما تسمح قوانين الطبيعة والفيزياء والرياضيات، بفهم النظام الذي ينسجم به الكون بمنظم.

أما ما هو غير حقيقي، فهو الذي لا يمكن للمنطق أن يفهمه، أو هو يقدر على وضع الشكوك فيه!! وصياغة الأحكام حوله!!

المنطق بهذا المعنى حر إلى أبعد الحدود، بل هو التعبير عن الحرية الفلسفية، في إمكانيته لعرض كل الآراء أمام العقل، ثم إسقاط ما هو مشكوك بصحته منها، إما لتناقضه أو لتعارضه، أو لعدم صحة نتائجه... إلخ، فحتى نقبل أو لا نقبل بأمر، لا بد أن نكون أحراراً ميتافيزيائياً.

والمنطق بكيانه كمعبر عن قوانين الفكر هو حرية، وفي اتجاهه إيجابية فكرية، به نعرف أن اللاحقيقي هو نفي للحقيقي بشكل سلبي، قال

هيدغر: (إن الحرية تعبر عن نفسها بعبارة: فليكن ما هو)[1] بغض النظر عما نأمل أو نريد.

فالحرية ليست فيما نفعل أو لا نفعل، بل هي مشاركة بما هو قائم واختياره كما هو قائم.

وهذا الاختيار والمشاركة لما هو قائم بفكر حر، لن يكون إلا تعبيراً أكمل عن معنى الوجود «Existence».

الوجود إذاً فكر وحرية يسعيان نحو الحق.

بينما التواجد «Being»

فكر واختيار بدون هدف.

والتفلسف بهذا المعنى جزء أساسي من أجزاء تعريف الوجود، إن أمكن؟؟ والتواجد لا تاريخ له.

هذا الفقيد كان وجوده حقيقياً لأنه اختار بفكر حر، ما هو قائم من أجل الحق فيه، فشارك الحق بما طلبه منه، هو إذاً ليس صورة على حائط تواجدت في الماضي، بل وجود مستمر ما إستمر الحق يطلب، هكذا يخلد من توقف عن التواجد بيننا، فقلنا أمواتاً بينما هم من الحق ومعه إلى الأزل بوجود «Existence».

ولأن الحرية مشاركة في قرار حول الحقيقة أو الباطل، لذلك يؤثر فينا سلوك كل الرجال العظام، عرفناهم أم لم نعرفهم.

هم ليسوا صوراً على حائط، بل اختيار وجود يطالبنا باختيار!!!

(إن هذا العامل المؤثر ـ إختيار الحقيقة لا نفيها السلبي ـ هو ليس عدماً ـ لا شيء... لأنه إفساح دائم لتجلي الإيجابي المناسب في كل علاقة)[2] مع التواجد حتى يصير وجوداً.

---

(1) Martin Heidegger, Existence and Being, South Bend, Indiana, U.S.A. 1979, p. 305.

(2) Ibid. p. 312.

التواجد فقط لا يؤدي إلى أي شيء حقيقي، مهما تضخم.

هو عند الحيوان من واحدة الخلية حتى الديناصور المنقرض والفيل اليوم، مجرد تضخم للعياني، وعند الناس من أصحاب السلطات والسلطان إلى أصحاب الملايين والعقارات، ليس فيه أي تبدٍ لأي حقيقة جوهرية.

لذلك يقول هيغل: (العقل والعقل وحده، قابل للحقيقة)[1]. وهو يعتبر الفن بهذا المعنى وسيطاً بين الإحساس والعقل، كموهبة تشترك مع التفلسف بهبة البحث عن الكمال.

الكمال حق، والحق عبر الحقيقة قابلية من قابليات الفكر الكلي في كل شيء، وفي عقل الإنسان.

ولأن الإنسان متصل بما هو كائن

والفكر كائن بدون كَم

والفكر متصل بالحق

فالإنسان وجود متصل بالحق، كما هو كائن، عبر حرية المنطق والميتافيزياء في خدمة الحقيقة بالتفلسف، فالإنسان إذاً موقف متصل بالحق.

(إن حرية الإنسان للوجود بوضعها بعبارة: هي حرية تشكل أساس - وقاعدة - كل التاريخ الموجود Existence)[2].

هكذا لا يمكن التفكير بالحق، ونشدان الوصول إليه بدون أن نسلك درب الحقيقة.

فحب الحقيقة طريقنا نحو الحق، وهي - الفلسفة - الوسيط بين التواجد والوجود الحق، بين الحقيقة والحق، ونحوهما تتجه.

ولعل هذا الاتصال - الوساطة - التي يقوم بها التفلسف بين الحقيقة

---

(1) Hegel, Introductory Lectures on Aesthetics, Translated by Bernard Bosanquet, Penguin Books, 1993. p. 4.

(2) Existence and Being, op. cit. p. 320.

والحق، هو سبب (عدم قبول الفلسفة بأي معرفة على أنها نهائية)[1]، وببساطة لأن الحق الذي تتجه له لا يمكنه أن يكون نهائياً، ولذلك يبقى يقينها ذاتياً، بمجرد أن نضعه على الورق، يحرك أعمق مفاهيم العمومية عند من يدركونها.

فإذا أعطيت الآخرين حقيقة فلسفية ذات يقين ذاتي، هم يبحثون عن مثيل لها، وسطعت حقيقة هذا اليقين لعين فكرهم، تحركوا من الحقيقة نحو الحق، تماماً كما تحركت أنت نحو الحقيقة الذاتية، لتجعلها تُقَبِلُ من كل عين قلب.

وهذه الحركة نحو الحقيقة، ومنها للحق بحد ذاتها، أي هذا السعي، هو الذي دفع بأمثال «وليم جيمس» إلى القول: بأن الحياة لا تستأهل أن تعاش لولا لذة المعرفة والحكمة.

قبسات مع المطلق

تلك هي أرفع الأهداف، وأسعد السعادات.

السلب فيها يدفع بالتفلسف نحو الابهار المجنون الأهوج،

والإيجاب نحو المذاهب الفلسفية، التي تشكل عتبات الحقيقة، نحو الحق.

تلك هي العقبات التي لا تجهد المتسلقين، بل على العكس تمتعهم، فلنسلك سبل الحقيقة نحو الحق، حتى نرتفع من التواجد نحو الوجود.

نرتفع من الكم والكيف، نحو الكيف، وكيف لا يكون وقد كان الطريق سعادة، وهو كذلك إلى الأبد.

وإلى من قد يقول: لا حق ولا حقيقة بعد الموت، يمكن أن نقول: إذاً لماذا كل هذه المتعة بالتفلسف وبالمعرفة.

لماذا تحب الحقيقة؟!

لماذا نريد أن نعرف؟! وما سبب هذا الدافع في مشاعر كل نفس واعية؟!

---

(1) Way to Wisdom, op. cit. p. 7.

الحقيقة إذاً ليست مجرد حكم بين أطراف، ولا هي معنى لغوي معجمي إلا بكيفية استعمالها، كذلك لا تظهر الحقيقة بنتائجها إلا في مجال العلوم الطبيعية، وإذا عممنا هذا الرأي فلسفياً صارت الحقيقة «النجاح»، وإرتبطت بالمردود فقط، وهذا جانب منها، ولكنه ليس كل الحقيقة.

إن «البرغماتية» التي تريد أن تقول لنا: إن كل ما هو حقيقي يجب أن يكون ناجحاً مثمراً، لا تنظر إلى الحقيقة إلا من زاوية العلوم «الإمبيريقية» التجريبية، بينما في الحقيقة أيضاً صعاب وفشل: بدليل أن ما لدينا من الحقائق التي قال بها الرجال العظام في العلم والفلسفة، أضعافاً منهم مما لم يسمح التاريخ لهم بالوصول إلى آذاننا وعيوننا لسبب أو آخر، فكم من حقيقة ماتت مع صاحبها ولم تنجح بالمعنى البرغماتي أي لم تصلنا؟!

فإذا كان ما لا نعرفه في هذا الوجود، هو أضعاف مضاعفة لما نعرف، كذلك ما عرفه بنو نوعنا، ولم يصل إلينا مثل هذه الأضعاف، فإذا كان لا حق ولا باطل إلا نتيجة حكم عقلي، ولا عقل إلا عند الإنسان، فكيف يمكننا أن نفسر قوانين هذا «الكوزموس» التي وجدت منذ مليارات من السنين قبل الإنسان؟! وستظل بعده، إلا إذا قلنا بعقل أنتج فكراً كلياً نحن مجرد جزء منه؟!

الحقيقة تظهر بالأحكام، ولكنها ليست حكماً عقلياً، يخضع للاستقراء والاستنتاج والقياس والاستدلال العلمي فقط، وإلا صارت لا حقيقة إلا إذا كمل استقراؤها وأينعت ثماره بالعلم ـ رياضيات فقط ـ لتصلح للحقيقة «البرغماتية» في العلم، ولا تنجح مع الفلسفة كما لاحظ «رسل»(1). لكنه حين اعتبر الحقيقة (علاقة بين الحكم العقلي وعدة علاقات أخرى)(2)، ربط الحقيقة بالمنطق فقط، لذلك قرر أن (كل حكم صحيح هو الحكم الذي يحلل المدركات، ثم يربط بينها)(3).

---

(1) Bertrand Russell. Philosophical Essays, Routledge London and N.Y. 1994. p. 154.

(2) Ibid. p. 155.

(3) Ibid. p. 157.

الحقيقة ليست كلها بالعلم، ولا كلها بالمنطق، وهي ليست بالفن أيضاً. . . إلخ ففي كل مستوى من مستويات المعرفة الإنسانية حقيقة، لكن الحقيقة الكلية فوق كل المعرفة الإنسانية، وبالفلسفة عبر الفلاسفة يمكنها أن تدعي أنها صلب موضوع كل تفلسف، يهدف إلى الوصول منها إلى الحق بذاته.

الحقيقة كجزء أساسي من ركائز الحق المطلق، فوق مستوى المعارف الإنسانية قاطبة وفيها كلها، لذلك يمكنك أن تقول: إن الأحكام تهدف إلى الحقيقة إذا حللت تحليلاً صحيحاً المدركات. ويمكنك أن تقول: إن الذي يعطي مردوداً ثابتاً هو حقيقي، وأن الجمال حقيقي، والخير حقيقي، وكذلك القبح والشر حقيقيان.

يمكنك أن تقول كل هذا، دون أن تدعي أن الحقيقة محصورة في هذا أو ذاك.

فحقيقة الشر أن لا يكون هناك مردود خير، وحقيقة الأحكام أنها لا تؤدي إلى الحق دوماً.

عبر درب الحقيقة فروع، والذي يتجه بين هذه الفروع للحقيقة، بين دروب الحقيقة نحو الحق، هو الذي يتفلسف حقاً، وهذا الإتجاه لا يمكنه إلا أن يكون فعلاً إيجابياً نحو الإيجاب بذاته، نحو الله.

إن الفنون حتى ترسخ، تقول بالحقيقة التي فيها، والعلوم كذلك، فمن العلم ظهرت الحقائق البرغماتية، ومن المنطق قال «رسل» بحقيقة الأحكام.

أما الفلسفة فعليها أن ترتفع فوق كل حقائق المعارف الإنسانية نحو الحق بذاته، فتجعل من كل تلك الحقائق دروباً نحو الحق، يجب أن لا يشترط السير فيها ما لا يقود إلا للحق، وإلا وقعنا مرة ثانية، في لا أدرية «نيتشه» في الخيار بين العالم بذاته والعالم أمامنا.

كما سبق وأشرنا:

(لقد ألغينا العالم بذاته أي عالم بقي؟!. . . . العالم الظاهر الذي يلغيه العالم الحقيقي)[1].

مشكلة الحقيقة إستحواذ سطوعها في مستوى معرفي - في مثالنا السابق البرغماتية من العلم والأحكام من المنطق عند رسل - على كل دارس لهذا المستوى محب له، ان لا يعيق إرتفاع الحقائق في وحدة كلية نحو الحق، وافتراض إلغاء العالم بذاته، هو إلغاء للحق، كذلك إلغاء الحقيقة «البرغماتية» في المردود العلمي، إلغاء لصلة العلم بالمنطق عبر الأحكام. . . لماذا الإلغاء؟!

الفكر الفلسفي الباحث عن الحقيقة في كل جوانبها إيجابي لا يلغي، ولا يخضع لأول سطوع أمامه أيضاً، بل يرتفع إلى ما وراء الظواهر نحو ما تتقوم به، نحو ثوابت كل الثوابت والمتغيرات.

هذا الإرتفاع للرؤية الكلية الشاملة ليس نحو عالم بذاته إفتراضي بل نحو الحق الكلي الشامل.

تلك هي عبارة: «ميتافيزياء»، وهكذا تعمل.

لا يمكن إذاً إلا أن يكون الحق هدفاً لكل حقيقة، وهو ليس في عالم إفتراضي، لأنه الله وهو الوجود بذاته.

ونحن هنا لن نعود إلى - البرهان - التأكيد على وجود الله، بل نستعمل هذا الوجود، لمعرفة هدف الحقيقة.

هدف حبها، والسير في سبيلها الممتع الشاق، والذي لا تستأهل الحياة العيش فيها لولاه.

وبهذا نتعرف على الله «عقلياً» مرة ثانية، من الميتافيزياء، عبر البحث في الحقائق التي تشكل الحقيقة الكلية المتجهة نحو الحق.

بقي سؤال:

---

(1) Twilight of the Idols, op. cit. p. 51.

2 ـ كيف عرف الإنسان القديم «آتون»؟؟

فبعد أن حاولنا تثبيت أن مفهوم الله المتعالي تعالى، مفهوم عقلي لا نقلي، من «لُمَعِ» التاريخ والميتافيزياء التي وضعتنا على درب هذا التصور، كيف يمكننا أنْ نتصور الإنسان القديم وهو يدرك مفهوم الله؟!

ذاك الإنسان القديم غير المسلح بأي منهج ميتافيزيائي كالذي نستعمله اليوم؟!

أنا لا أريد أن أبحث «أنثروبولوجياً» هنا، بل أريد أن أتصور الإنسان القديم بعقله وحده أمام الوجود، دون أي خبرة نقلية تعينه؟!

ذاك الإنسان لم يبحث عن الله، بل وجده معه، وهو لم يعبر عن وجوده بالمنطق، ولا بالميتافيزياء، ولا باليقين أو الشك، بل لفظ إسمه ببساطة لفظه لكلمة نفس، التي فيها فكره ومشاعره ورغباته، دون أن يحدد أياً منها.

«النفس»: عند العرب.

«فسيخا»: عند الإغريق.

«كا»: عند الفراعنة.

ليست مفهوماً منعزلاً عن الفكر.

والفكر غير منعزل عن تجلياته في كل حي، بكل الصور المختلفة، والإنسان القديم حين رأى الفكر في كل شيء، ثم رأى في نفسه فكراً وهو حي، ظن أن كل شيء حيٌّ؟!

إن «Hylozoism» أو حيوية المادة، ليست نظرية تقول: بأن المادة حية، بل سلوك يمارسه الطفل والبدائي في بداية وعيه، مع كل الأشياء، وهذا الظن بأن للأشياء فكراً، لا يُعَادله إلا القول: بأن الفكر متجلٍ في كل شيء، لكن أهمية هذا الظن على علاته، تأتي من حدس الفكر بكلِّ شيء، وبالتالي الحدس بفكر كلي، دون أي قياس منطقي، أو بحث ميتافيزيائي.

والحدس بفكر كلي، قاد الإنسان القديم، إلى الطريق نفسه الذي قاده الحدس بفكره إلى الشعور «بأناه» وراء هذا الفكر، إلى الشعور بأن هناك ما

يشبه «الأنا» وراء الفكر الكلي المتجلي في كل شيء، فعرف الله.

فكما تقف أناي وراء فكري، ولا تبرز إلا به!!! كذلك تقف «أنا» كلية وراء هذه القوانين المتجلية بفكرٍ في كل شيء، سماها الفراعنة «آتون».

الفطرة غير المشوشة بأي نقل، تعرف فوراً الله، وتحدس فيه فور حدسها بحيوية المادة «Hylozoism»، فإذا أرادته عياناً، أمام عين عقلها إضطرت إلى سلوك دروب الفلسفة الوعرة، وإذا أرادته عياناً أمام ذاتها، شخصته برموز تصير حتماً وثنية؟! وهنا يُغَيَّبُ مفهوم الله تعالى بالنقل عن كل فطرة وعن كل عقل؟!

وإزاء كل نقص في الوجود، ونحن منه، أي إزاء النقص فينا وبكل شيء يظهر كماله.

أما لماذا يصنع هذا الكامل نقصاً، وكيف ينتج النقص عن الكمال؟! تلك معضلة لا تحلها إلا محاولة الإتصال به تعالى لمعرفة هذا الأمر بالوحي كما يقول النقل الديني؟!

هذا الوجود الكامل الذي يقف وراء ما هو قائم بكل نقصه هو الوجود المتعالي تعالى «Transcendence»، ذو الصلة باللاوجود، تلك الصلة القوية بين المتعالي واللاشيء ـ اللاوجود ـ هي صلة إخراج اللاوجود إلى الوجود، ثم إعادته إليه، وحسب عبارة «الكندي»: «تأييس الآيسات عن ليس»، أي إيجاد الوجود من العدم. يقول «هيدغر»: (إن اللاشيء ـ بهذا المعنى ـ يتوقف عن كونه نقيضاً غامضاً لما هو قائم... فالوجود المحض والعدم المحض هكذا يكونان شيئاً واحداً)[1]. ولذلك لا يمكن تعريف أي منهما؟! وهذا ليس اعتراضاً على وجود الله كما ظن «هيدغر» بل تأكيدٌ له.

إن كل ما يمكننا أن نعرفه عن العدم هو أنه نفي لكل تواجد، يقول «هيدغر»: (إن العقل يعتمد على اللاشيء)[2] لأن العقل يعتمد على النفي

---

(1) Existence and Being, op. cit. p. 346.

(2) Ibid. p. 331.

كما يعتمد على الإيجاب، ونحن نعلم أن هذا النفي الذي نعرفه بعقلنا سوف يطال تواجدنا، ولكنه لا يستطيع أن يطال وجودنا، لأنه جزء من الفكر، ولا يقوم إلا به.

العدم خلف كل وجود وحوله، فهو ما ورائي متعالٍ، والتواجد إبعاد مستمر له، في كل نَفَسٍ نأخُذهُ، وفي كل حَرَكَةٍ نقوم بها.

نحن دوماً نحاول أن نبعد العدم عن أنفسنا وعن كل ما نحب، لذلك نقاوم الصيرورة التي تتجه بنا نحوه.

الصيرورة سلاح العدم في الفتك بالتواجد، وكل ما لا تطاله الصيرورة، لا يطاله العدم.

الأنا لا تطالها الصيرورة، وكذلك الفكر الإيجابي، لأن الصيرورة لا تطال إلا كل سلب.

إن الثوابت وراء المتغيرات، لا يمكن أن تطالها الصيرورة.

القوانين لا تصير.

الحق لا يصير.

الأنا لا تصير.

أليست كلها دلائل على أن الله تعالى لا يصير.

فمنذ أن أدرك الإنسان وجود ثوابت وراء المتغيرات، وجد نفسه أمام مفهوم الله.

لأن طبيعة الأحكام الميتافيزيائية، مثل طبيعة الأحكام الرياضية، في كون استدعاء أي منها يدفع إلى استدعائها كلها، فأنا لا أستطيع أن أحل أي إفتراض رياضي دون أن أستدعي كل معرفتي بالرياضيات، لذلك يأتي حل معضلة رياضية بنتيجة واحدة عبر طرق حل مختلفة.

المعرفة «الميتافيزيائية» المتاحة، وحتماً تستدعي مفهوم الله.

لذلك

حين بحث الإنسان القديم بالنفس وصل إلى الله، وحين بحث بالحق وصل إلى الله، وحين بحث بالشر وصل إلى الله... إلخ. فشخص كل مفهوم حسب فهمه للعدل الذي يعني الحق في مجال الأحكام، فقال الفراعنة مثلاً «بماعت» التي تعني الحق والعدل كما تعني الثواب، وتعني الله أيضاً.

في كل الحضارات القديمة نجد إسماً يعني جملة معانٍ ميتافيزيائية، حتى في اللغة العربية الحق يعني الله أيضاً.

لماذا؟!

لأن الميتافيزياء حين تأملها تثير جماع المعادلات الفكرية كلها حول موضوع واحد.

وهنا تكمن صعوبة «الميتافيزياء» بحشد كل مفاهيمها أمام العقل، بمجرد أن يطرقه مفهوم واحد منها.

هذا الحشد يشوش الفكر غير المدرب، ويدفعه إلى الانتقاء من هذه المفاهيم حسب الهوى والرغبة.

لذلك يجمع الفلاسفة على ضرورة الخلاص من الأحكام المسبقة، ومن كل تعصب، ومن كل رأي، حين نبحث بالميتافيزياء فنتفلسف.

عند الأقدمين كانت الآراء المسبقة قليلة، فاهتدوا إلى «آتون»، لكن الرغبة بالخلود كانت عندهم جامحة، فكانوا أقل يأساً منا بها ـ وقد جاءنا اليأس من الفكر السلبي وإحباطاته بكل رأي مسبق ـ وهذه الرغبة بالخلود دفعتهم إلى تجاوز «آتون» إلى «رع» و«إيزيس» و«أوزوريس»... الخ من الآلهة، حين بدا الله لهم مفهوماً أبسط بكثير مما كانوا يتصورون، فلم ينتبهوا لما في البساطة من كل صعوبات التعقيد.

والعرب حين أدركوا السهل الممتنع استطاعوا أن يفهموا أن لا سهل إلا ما جعله الله سهلاً، وهو الذي يجعل الصعب سهلاً، فليس كل بسيط

سهل لفهم والإدراك والمعرفة، لذلك عقدوا مفهوم الله المتعالي تعالى بصفاته، فجعلوها آلهة متعددة؟!

ولكن لم يغب عنهم مفهوم الله، بل غابت عنهم الوحدة في التعدد، وغابت عنهم البساطة في التعقيد.

بدليل أن «أخناتون» حين أعاد لهم مفهوم الله تعالى المتعالي، أدركوه، وحين أدركوا عالميته التي تتعارض مع أقليميتهم رفضوه، كرفضهم للأغراب عن مصرهم.

منذ أن عرف الإنسان نفسه عرف ربه، وحين تعصب الإنسان لنفسه وأعطاها أكثر من حجمها في هذا الوجود، ضل عن فهم ربه، لذلك ركزت الأديان، والفلسفات، على لوم النفس، تلك التي تسيرها الرغبات لصالح المشاعر، لا لصالح الفكر.

إن ثالوث النفس الذي يشكل قوامها، يختل إذا طغت الرغبات لمصلحة المشاعر على الفكر، وبذلك يفقد الإنسان لمع حدوسه الفكرية لصالح ما يتمنى ويرغب.

لذلك ضل الإنسان القديم في أول حضارة بشرية ـ الفرعونية ـ عن مفهوم «آتون» ثم عاد إليه ليرفض حتمية عالميته، فيضل عنه ثانية. فكان لا بد من الأديان!!!

الفصل الرابع

تحديدات

- عود على بدء.
- إشارات وتنبيهات وتأكيدات وقواعد وتحديدات، وأسئلة وإيضاحات.

الفصل الرابع

تحديدات

عود على بدء:

بعد أن نبهنا إلى الإيضاحات الممكنة لمعرفة معنى التعالي الإلهي لله سبحانه وتعالى «Transcendent»، شعر القارئ معنا بمدى صعوبة معرفة التعالي لله، رغم كل بساطة التعبيرات أو التسميات التقريرية له.

وقد عبرت هذه الصعوبة عن نفسها في تجربة إنسانية مريرة أدت إلى كل أنواع الآلام والخضات الاجتماعية و«الدياسبورا»، عبر التاريخ.

فمفهوم التعالي لله مفهوم مرعب، يضارع في رعبه خفاء هذا المفهوم. رغم كل عيان تواجده وعبره.

لذلك كان ولا يزال مفهوم الخوف من الله مطروحاً؟!

ونحن اليوم وبعد كل تقدم أحرزته وسائل معرفتنا الانسانية، نحاول أن نرسخ كل هذه الوسائل في سبيل حل هذا الاشكال إشكال الخوف من التعالي الالهي، عسى أن نحظى بطمأنينة عقلية ترسخ وتدعم طمأنينتنا النقلية وتدعمها.

فنشير؟!

إشارة:

نشير إلى ما أشار إليه المنطق كما تشير إليه الفيزياء اليوم، إلى

الحقيقة العيانية الثابتة، وهي أن كل ما يحكم هذا الكون من أبعد مجراته إلى أصغر خلية، وذرة على هذه الأرض وفي الفضاء مهما بعد، يحكمه بقانون!!

نحن إذاً نعيش بكون تحكمه القوانين، حتى عقلنا تحكمه قوانين المنطق التي منها نستقي قوانيننا الاجتماعية، ونحلل قوانين النفس فينا، وهذه القوانين هي أساس كل جبر في الوجود.

فنحن نعيش أيضاً بين جبر وقسر قوانين الفيزياء، والبيولوجيا، والنفس ثم قسر قوانين الاجتماع، وحريتنا الميتافيزيائية فوق كل هذه القوانين، لكنها عبر التواجد «Being»، لا تستطيع أن تبرز إلا من جماع بؤرة سقوط كل هذه القوانين علينا.

فإذا شبهنا القوانين بالأشعة الساقطة النازلة من كل جانب، والانسان بالعدسة التي تتلقاها، فمحرق هذه العدسة أو نقطة تجمع كل الأشعة ـ القوانين ـ فيها، رهن بتحرك هذه العدسة، وهو كذلك يشكل قطب الفرادة البشرية في تلقيها، وتوجيهها والتوجه بها، نحو هذا الأمر أو ذاك.

وهذا الهامش من الحرية في اختيار التوجه، هو الذي سماه الناس بالحرية، لأنهم يشعرون بمطلقها الميتافيزيائي في أنفسهم، وباستحالة هذا المطلق في الواقع إلا عبر الاختيار.

وحتى يكون هذا الاختيار صائباً، عليه مراعاة كل حزمة القوانين الساقطة والمحيطة بالتواجد الفردي، وبعبارة أخرى لا رأي صائب إلا بمدى ما يعكس من معرفة.

لذلك قال «كانط»: (إن الفهم الانساني هو: ـ عملية ـ خضوع للقوانين التي تحيط به وفيه... والطبيعة فرضت هذه القوانين ـ وزرعتها ـ في الانسان)[1].

وقد عبر «آنشتين» عن معرفة التعالي الالهي من خلال تفاعل الحرية الفردية بهذه القوانين ككل بقوله: (إن قوانين الطبيعة تكشف عن عقل متفوق

---

(1) Lectures on Logic, op. cit., p. 15.

ـ كلي ـ بالمقارنة به يبدو كل الفكر المنهجي الانساني هامشاً وبسيطاً وغير مهم)[1].

على أنْ ننتبه أنَّ في فهم هذا العقل المتفوق ـ الكلي ـ المفروض على شعورنا الميتافيزيائي بحريتنا، قدرة كونية فوقه، وصانعة له ولكل تبدياته القانونية، وهذه القدرة المجهولة المتعالية عن الوجود وكل ناظم لقوانينه مع بعضها البعض، هي الله تعالى.

فالله خالق العقل الكلي المتعالي عنه.

إن صفة الاطلاق بالتعالي الالهي، يقابلها عند المحدود الانسان صفة الاختيار، لكن الاختيار الانساني محكوم أيضاً بالمسؤولية، فلا شيء يمكنك أن تفعله دون أن تكون مسؤولاً عن نتائجه، عن مردوده عليك أولاً، وعلى الآخرين ثانياً.

ثم تتفلت المسؤولية بقانون اختياري آخر هو الضمير، وأقول: اختياري لصفة القبلية فيه، التي يمكن التغاضي عنها ـ كما سبق وأشرنا ـ وبالتالي فإن في قوانين الضمير المسبق البرمجة فينا، فسحة التفلت من مسؤوليتها الفردية عند كل شخص، بإمكان التغاضي عنها.

وهذا التغاضي اسمه قتل الضمير؟!

لكن على كل من يقتل ضميره أن لا ينسى أنه مع هذا القتل، وإن رفعت عنه المسؤولية بينه وبين نفسه، لا ترفع عنه أمام الآخرين.

تنبيه:

كذلك يمكن التهرب من المسؤولية إزاء الآخرين بالاحتيال عليهم، أو بفرض ارادتك الشخصية عليهم بالقوة أو بالسلطة والارهاب، وبذلك يستطيع الانسان فرض خياراته على الناس فيربح هذا التواجد، احتيالاً أو دكتاتورية.

لكنه إن فعل هذا ـ اختاره ـ قطع صلته مع المطلق، أي قطع حدس المطلق مع نفسه.

---

(1) Albert Einstein, Ideas and Opinions, Bonanza Books, N.Y., p. 40.

إن لدينا حدوساً تصلنا بالعقل الكلي، كما لدينا حدوس تصلنا بحريتنا الميتافيزيائية المطلقة مع المطلق، وقطع الصلة مع أحدهما كقطع الصلة مع الآخر، نخسر منها صفة الاطلاق فينا، ونحن بالاتجاه إليها ـ إلى الاطلاق ـ بالموت حتماً.

تأكيد:

إن الانسان بفطرته ليس بحاجة إلى هذا التأكيد العقلي لأهمية الأخلاق، إلا في مجال البرهنة العقلية عليها، لأنه قد شعر منذ فجر التاريخ أن علاقته مع المطلق ليست علاقة فكرية، بل هي علاقة حدسية قلبية، لذلك (استعمل المصري ـ القديم ـ كلمة قلب لتدل على الفهم... بل صار الاله نفسه هو القلب الذي يفكر واللسان الذي يتكلم)[1].

فمن الضمير عرف الانسان الخير الكلي، تماماً كما عرف من العقل، القوانين وناظمها: العقل الكلي.

إننا وبمراعاة قوانين الضمير عبر نواهيه القبلية ـ المسبقة البرمجة بنا ـ لا نتحيز ضد الخير الكلي، تماماً كما بمراعاتنا لقوانين هذا الوجود، نحسن التواجد فيه.

بذلك يلتحم الحق والخير أمام المسؤولية بإنسجام جميل نشعر بتناغماته، فلا نخشى الحق الخير الجميل، أي لا نخشى الله.

فلا خشية من قسر قوانين الحق، بل الخوف من اغتصابها وكسرها، ونحن اليوم إذ نخل بقوانين تواجدنا حين نغتصب أحدها ضد الآخر، نحصد التلوث الذي سيجعل هذا التواجد «Being» مستحيلاً على سلالاتنا في المستقبل التصاعدي وبالتالي التفاضلي، فهو قريب.

هذا على نوعنا كبشر؟!

أما على كل فرد على حدة، فالنفعية التي تشجع كسر وقتل قوانين الضمير، تضعنا أمام كل أصناف الخوف المبرر من الله تعالى المتعالي،

---

(1) فجر الضمير، مرجع سابق، ص 55.

وبذلك يرتد الخوف من الله ـ الرحيم أساساً ـ إلى الخوف من أنفسنا.

وهذا هو سبب «الفزع الأكبر» الذي يعاني منه الناس، فيهرعون إلى الارتداد إلى الدين، بعد أن ارتدوا عنه.

إننا رغم عدم معرفتنا بذات الله المتعالي ولا بصفاته، نستطيع أن نؤكد أنه تعالى غير مخيف، وفزعنا «الأكبر» فزعٌ مرتدٌ من أنفسنا لا منه تعالى.

الله متعالٍ ورحمن ورحيم وغير مفزع، وفي أنفسنا عكس هذه الصفات، من أجل حشر حريتنا الميتافيزيائية بتحرراتنا الممكنة هذه أو تلك، وبذلك نخسر الاطلاق، أي نخسر الحق المطلق ـ الله ـ والخير المطلق ـ الله ـ والانسجام المطلق، مع الله ومع أنفسنا.

قاعدة:

الخوف من الله هو خوف من أنفسنا، والفزع منه اليه لا تحققه أي ردة دينية بدون أخلاق.

فإن تظل ميت الضمير عاملاً على قتله بكل مناسبة، لن تنجو من «الفزع الأكبر» مهما تمنطقت بالعباءات أو احتميت بألقاب المشيخة والدين.

إنك ستظل تخاف من الله، وعليك أن تخاف من نفسك، فأي ضلال أنت فيه؟!

ومع ذلك لا زالوا يعتبرون قمة التدين القول: أنا رجل أخاف الله، في الوقت الذي يجب فيه أن يتقوا الله في أنفسهم.

إن الله المتعالي ليس مجهولاً نسترضيه بالشعائر خوفاً من بطشه، فالشعائر لنا لا له تعالى كي تذكي وتذكر بالضمير.

أما إذا اقتصرت الردة الدينية على الردة إلى الشعائر، فستعود للارتداد عنها، وتلك مسألة زمن ليس إلا؟!

فكل ما يُعْرَفُ بأقصى تحققاته يرتد إلى أدنياتها، وهذا قانون من قوانين مسيرة العقل الانساني، وقد أشرنا سابقاً إلى أمثلة كثيرة عن مثل هذه الردات في المذاهب والاعتقادات.

ألم يتنكر الهرقليطيون لصيرورة هرقليطس وظلوا يدعون الهرقليطية، ألا يتنكر بعض المسلمون للاسلام وهم يدعونه؟!

أليست اليهودية تنكراً لحمل رسالة الله إلى كل الشعوب، ثم ادعاءهم أنها لهم فقط «الشعب المختار»... والأمثلة لا تحصى.

تحديد:

هكذا ينتقل الانسان من الخوف من الله إلى سبل الخلاص عبر التسليم للحق بمناهجه القسرية التي وضعها فينا بالضمير، وأحاطنا بها وبنا في العالم الفيزيقي، وهذا التسليم إذا سبق النظرَ الفلسفيَ اليه صار اتكالية توقع بشباك الدروشة الصوفية السلبية، أما إذا جاء بعده قاد إلى كل علم وفلسفة وحضارة.

وبين قطبي تسليم العقلاء وتسليم «الدراويش»، أبدعت الحضارة العربية الاسلامية، وأفَلَتْ، وارتبطت كلمة الاسلام بهذين المعنيين. ولأن التضاد قانون من قوانين الوجود والتواجد، فالمادة مضاد للسديم «Vacuum» أو اللاشيء، وضدها «Antiparticles»، فعلينا أن نبحث عن مضاد الانسان لنخاف منه، لا أن نخاف من صانعه، فاللاوجود ـ كما سبق وأشرنا ـ حين تجلى باللاشيء، فَتَفَتُّحُ هذا الأخير كل $(10)^{12}$ مليون سنة بمادة ـ ذرة هدروجين ـ اتجه نحو تجليه بالحياة، والحياة نحو تجليها بالعقل فالوعي، فالوعي والعقل ليس ضد العقل الكلي، بل ضد الغيبوبة والعماء، ضد عدم التفتح والغياب والاحتجاب والجهل، فالوعي والعقل الانساني ليس ضد صانع العقل الكلي ـ الله ـ ولكنه ضد السلب الذي يدخل على صنعته تعالى.

ولما كان كل سلب شراً وجهلاً، فالانسان ضد الشر والجهل كصفات شخصتها الأديان بالشيطان.

الانسان بعبارة موجزة ضد الشيطان لا ضد الله، ومنه يجب أن يخاف، والانسان حين يضع نفسه بضدية مع كل الأنواع المخلوقة في الوجود، كي يستغلها، سواء كانت واحدات خلية أو نباتات أو حيوانات، يصبح خائفاً منها ومخيفاً لها.

ومن هذا يجب أن نحدد الخوف بالاخافة.

ولما كان الانسان بواقع وجوده ضد السلب أساساً فهو يخاف السلب، والسلب يقاومه لأنه خائف منه، فالشيطان يخاف الانسان خوف العماء من كل تفتح.

وما القوة والسيطرة والارادة عند الانسان إلا آلية صورة أخرى مشابهة لما عند العماء والسلب.

وهو في معركته مع العماء والسلب والاحتجاب يستعمل أسلحة تلك الآلية «الميكانيزمات»، ويطلقها بكل الاتجاهات، حتى ضد بني نوعه، لذلك أكد «هوبز» بكتابه: «الطبيعة الانسانية»(*)، أن الانسان ذئب على أخيه الانسان، وهو إذ يفعل هذا يخدم السلب والعماء بالسلاح الذي يجب أن يحاربه فيه.

فمعركتنا المرتدة بإرادة القوة والسيطرة على بعضنا وعلى الطبيعة والأنواع فيها، لا يفيد منها إلا الشيطان، المحتجب بالسلب والعماء، أي بمجاهيل كل أمر مخيف.

و«هوبز» حين أكد في كتابه الرئيسي «لوثيان» أن الإنسان لو قهر الموت، لما خضع لأي اله، يكفيه أن يعلم أن من هو متأكد من خلود ذاته ـ ماهيته ـ في هذا الوجود يخضع لله لا لقوانين الموت، وبالتالي لا يخاف.

والغاية من المعرفة لا تصير بهدف محدد، وتحديداً القوة والسيطرة، أي لا تصير شهوة إلا إذا فقدت تطلعها نحو المطلق، كما تفعل البنيوية اليوم، وغني عن البيان، أن من يتطلع إلى أمر لا يخافه بل يحبه، لذلك أستطيع القول: أننا بالوعي نحب الله، أما إذا اقتصرنا على الفكر سنخافه.

وعبر مثل هذا التحديد يمكننا أن نقرأ أمثال «هوبز» و«شوبنهور» و«نيتشه»، أي عبر مدى فهم الخوف بالوعي عبر الفكر، يمكننا أن نقرأ فلسفات إرادة القوة، وما انسل منها إلى البنيوية المعاصرة؟!

(*) سنأتِ على ذكر هذا المرجع في الصفحات القليلة القادمة.

سؤال:

هل الانسان مخيف لأنه خائف إلى هذا الحد؟!

الانسان حسب ما أوضحنا إذا هو ضد السلب والاحتجاب والغياب واللاشيئية أساساً، وسلاحه في هذه الضدية إرادته وعقله ووعيه وقواه المحدودة في الكينونة اللانهائية ميتافيزيائياً عنده، وقد سبق وضربنا مثلاً منها بالحرية الميتافيزيائية المطلقة اللانهائية عند الانسان، ومجرد الاختيار له في واقع الكينونة.

وهذه الأسلحة من إرادة ووعي وقوة، يمكن للسلب أن يعيدها لتتوجه إلى الانسان، لا إلى السلب وضد العدمية ـ اللاشيئية والغياب والفقدانات ـ كلها، أي يمكن للشر أن يجعل قوى الانسان ضد الانسان، لا ضد بنيته السلبية هو في الوجود!!

وقد عالج الفلاسفة في عصر النهضة خصوصاً، هذه المعركة التي يمكننا أن نسميها بالمعركة المرتدة على نوعنا وعلى الطبيعة والأنواع فيها، بإرادات القوة والسيطرة للقوة والسيطرة، بدل أن تتوجه هذه الأسلحة نحو السلب والعدمية بكل أشكالها، لتخضعها للوجود الفكري الواعي الأمثل، رافعة إياها من الكينونة إلى الوجود الحق بالميتافيزياء، وكل معرفة ممكنة.

وبسبب هذه المعركة المرتدة غدا الانسان مخيفاً بسبب خوفه ومخاوفه، فطرح أمثال «هوبز» أن الانسان عدو ـ ذئب ـ على أخيه الانسان، وطرح «شوبنهور» العالم كصراع ارادة وتصورات لهذه الارادات، وحددها «نيتشه» بإرادة القوة، التي مالت بها فلسفات المردود البرغماتية نحو إرادات الاعتقادات.

نحن بأساس وجودنا ضد السلب، لا ضد الأنواع وضد أنفسنا، بقدر ما نحن ضد العماء والباطل لا ضد الحق ـ الله ـ الذي صنعنا، بل لأكاد أقول: نحن بحد أنفسنا جزء من دعوة الطبيعة للتفتح والتحسين لكل تجليات العقل الكلي الذي فيه تبرز عظيم روعة صنعة الله تعالى المتعالي فيه وفينا، وبالتالي نحن تعبير عن جمال ـ استاطيقا ـ.

فلماذا نخاف لنخيف ما لا يجب أن نخاف منه، ولا نخيفه أصلاً؟!

لولا قوة السلب التي تحرك كل خوف فينا؟! فعبر هذه القوة تتحرك كل آراء إرادات القوة المبلسة؟!

(إن هوبز «Hobbes» يدعي أن الانسان بطبعه عدواني ومحارب، . . . ويظن آخرون ممن ينقدون «هوبز» مثل «ريتشارد كمبرلاند» على العكس من ذلك. . . أنه لا يوجد أكثر وداعة من الانسان عندما كان في الطبيعة)[1].

عندما كان في الطبيعة، أي قبل أن يضع الانسان نفسه بأسر الحياة الاجتماعية، وقبل أن يشعر بمضادات الطبيعة له من حيوانات وطفيليات وأمراض، قبل أن يشعر بأن حتى الطبيعة مضاد له بأعاصيرها وبراكينها وكوارثها، حين تلائم في بيئة محلية فغدت كل هذه الكوارث مألوفة إلى حد عدم الانتباه إلى تهديدها.

لكنه حين انتقل من بيئته واختلط بكل الأماكن، شعرت كل جماعة جديدة في مكان جديد بأخطار هذا المكان التي لم تألفها، فطلبت عون المستقرين فيه بعقد اجتماعي، وصار هذا العقد بحد ذاته يشكل تضاداً بين الناس، لأن كل عقد يفرض المقارنة.

ومع المقارنة ظهرت أهمية التقييم، فصارت الحياة الاجتماعية منذ تلك اللحظة ـ لحظة العقد الاجتماعي ـ لا تعني سوى العيش وفق رأي الآخرين في الفرد.

فالتقييم يستدعي الصراع والتنافس مع الطبيعة من أجل الحصول على التقييم من الجماعة، ومع كل جماعة وأخرى.

إيضاح هام:

إن الامتلاك الذي هو أساس الصراع بين الناس ليس كما فهمه «روسو» بأن (أول إنسان، أغلق قطعة من الأرض وقال: هذه لي، ووجد

---

(1) Jean-Jacque Rousseau, A Discourse on Inequality, Penguin Books, 1984, p. 82.
وانظر أيضاً:
Thomas Hobbes, Human Nature, Oxford Univer. Press, Oxford New York, 1994.

من الناس من هو بالسذاجة التي صدقته، هو الذي أوجد أول حياة اجتماعية مدنية)[1].

ولا كما فهمته بعد ذلك الشيوعية بإشاعة الملكية حتى يلغى التنافس بين الناس، ويوجه نحو تطوير وتحسين كل الناس بأي مكان، حسب ما توهموه. فهذا ضد الدوافع الفردية في كل إنسان، ومعيق أساسي من معيقات غريزة كل حي، لا الانسان فقط، إذ كل الحيوانات «Territorial»(*) لضرورة تواجدها بمساحة عيش خاص بها للتكاثر حتى ضمن كل قطيع أو خلية حشرية، بعيداً عن تهديد الآخرين حتى ولو كانوا من نفس النوع.

فالامتلاك الذي صنعه أول عقد اجتماعي نتج عن اختلاطات البيئات بين الناس، هو: امتلاك التقييم، لا امتلاك مساحة من الأرض «Territory».

وامتلاك التقييم يختلف عن امتلاك وظيفة قيمة في كل جماعة تحددها الشروط الطبيعية، فملكة النحل تمتلك وظيفة قيمة في الخلية، لكنها تفقد أهميتها إذا لم تمارسها لسبب أو آخر.

أما امتلاك التقييم فهو امتلاك ظن وظيفة مهمة من الآخرين، حقق الممتلك ظن الناس فيه أم لم يحققه، ولهذا السبب ينحرف الاجتماع البشري عن القطيعية الحيوانية، والاجتماعيات الحشرية، فلا يعمل الكل لصالح المجتمع بغيرية وتفانٍ كسرب من النحل أو مجموعة من النمل، وتظهر الفرديات المستغلة المقيتة بين الناس عبر امتلاك ظن التقييم، غير المستند على أي رأي من العقل الكلي بهذا الشأن، أي غير المستند على الغريزة، بل فقط على ظنون التجربة الانسانية بالعقود الاجتماعية.

---

(1) Ibid, p. 109.

(*) ان الذئاب مثلاً حيوان قطيعي، لكنها أشرس ما تكون حتى مع بعضها حين الاقتراب من المساحة التي تربي فيها جراءها، والتي تحددها بالبول حولها، وحين يشمه أي فرد من قطيعها يبتعد، انذاراً له أنه في أرض مملوكة، والذي لا يميز هذه الرائحة من الناس أو الحيوانات الأخرى يتعرض إلى ما يسمى بوحشية الذئب.

وقد حاولت بعض المجتمعات الانسانية إصلاح هذه الظنون المحتمل الخطأ بها دوماً، بفكرة ضرورة عدم تركيز أي سلطة بشخص، وضرورة تناوبها ضمن كل مجموعة مختصة بأمر من أمور السلطة الاجتماعية، سواء كانت سياسية أم طبية أم عسكرية أو مدنية أو حتى أكاديمية... الخ.

إن احتمال خطأ ظن التقييم الوارد دوماً، دفع إلى كل أشكال الشورى كديموقراطية عشائرية والديموقراطيات المحلية، ثم المؤسساتية المعاصرة.

إن امتلاك التقييم الحاوي في بنيته دوماً احتمالات الظن الخاطئة، لا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد بضرورة تنفيذ غريزة امتلاك تابع للمكان الذي أعيش فيه.

فإذا هددت الانسان بحرمانه من هذا التابع «Territory» بسبب فرض عقد اجتماعي شيوعي عليه، أخفته.

وبمجرد أن يخاف الانسان يصبح مخيفاً، فأول ما يرد به على مخاوفه إذا لم يستطع الغاء الاشتراكية أو الشيوعية، هو الانخراط بها وأخذ مكان أهمية وتقييم فيها، يضمن لنفسه بذلك امتلاكاً رمزياً بديلاً عن امتلاك الأرض، أو تابع المساحة.

فإذا حصل على ذلك شغل مكان حاجة من حاجات الجماعة المسيطرة، وظنوا أنهم به يستطيعون دفع خوفهم المرتد من الآخرين.

وهنا يبدأ تحوير الوظائف الاجتماعية بتحوير بسيط في معانيها؟!

خذ وظيفة الطبيب الاجتماعية مثلاً تجدها محصورة بالعلاج والوقاية من المرض ليس إلا، وهي قابلة للتحوير بعبارة «درء المرض»، والأمر ليس كذلك لأن الخوف من المرض لا يدرأ بالعلاج ولا بالوقاية أيضاً.

فإذا اقتنع المجتمع واهماً أن الطبيب أو أي مسؤولية اجتماعية تدرأ عنه مخاوفه، صار المسؤول - طبيباً كان أو بأي حقل آخر - يشغل حاجة وهمية نابعة من الخوف.

وحين يقبل المجتمع بأن الطبيب يدرأ عنه المرض مثلاً، يمكن للطبيب أن يوسع دائرة وظيفته هذه إلى أبعد الحدود، فلكي أدرأ عنكم

المرض لا بد أن توفروا لي سيارة ومكان إقامة كامل الشروط الصحية ووو.....

فيحصد من وهم التقييم المبني على الخوف أساساً، كل ما كان يخافه من العقد الاجتماعي الاشتراكي الذي حرمه من الامتلاك العيني.

وما القول الشائع: انه «من نعمة الله عليك حاجة الناس اليك»، الا دليل على ظن الناس أن هناك من أمثالهم من يمكنه أن يدرأ عنهم مخاوفهم.

هذا الوهم الاجتماعي، هو أساس عدم المساواة بين الناس، فحاجة الناس إليك تعني ببساطة أنهم قبلوا أن يخضعوا لك في مجال من مجالات الحياة، وبالتالي بإمكانك إبتزازهم في باقي المجالات، وبذلك جعلوا منك نقيضاً لسبب عدم سعادتهم، لا لشيء سوى لخوفهم مما يظنون أن بامكانك أن تدرأه عنهم، حتى لو لم تفعل؟!

إمتلاك «التقييم» من الآخرين سلباً أم إيجاباً، هو أساس التفاوت الاجتماعي بين الناس، لا امتلاك تابع مساحة من الأرض «Territory».

ولأن سبب التقييم هو الخوف من المجهولات المحيطة بالناس أمنياً وصحياً واقتصادياً وإيمانياً على حد سواء، فالمجتمع بحاجة إلى قادة ورجال دين، ورجال مال مسيطرين والأسوأ من كل هؤلاء الأطباء... الخ.

إن ظنُّ الناس أنهم بحاجة اليك، نقمة من الله عليهم وفتح مجال لك كي تتعالى؟!

والسبب هو الخوف من الطبيعة والآخرين، مرتداً ليصبح خوفاً منك، وبذلك يختل مفهوم المساواة، ويفتح المجتمع المجال لهؤلاء النخبة القليلة كي لا يخافوا من الأغلبية، لأن الأغلبية خائفة تريدهم؟!

وحين لا يخاف الانسان حتماً سيبطش، ولنفس هذا السبب نولم الخراف، ولا نولم السباع في حفلات الشواء بالهواء الطلق، إننا إذا أدركنا هذا الجانب الخطير من ضرورة الخوف في كل طبيعة إنسانية، استطعنا أن نعيد الخوف إلى النخبة، من الأغلبية.

فنعيد للمجتمع كثيراً مما فقده بسبب عدم المساواة، وهذا ما تحاوله الديموقراطية المؤسساتية بطرق فيها الكثير من السوء؟! وليس هنا مجال التحدث عنها.

على الناس أن يعيشوا في علاقة خوف متبادل، حتى لا يفقدوا كرامتهم وحريتهم لحساب مجموعة ـ عصبة ـ قليلة تحتكر كل الامتيازات؟!

الخوف كجزء من المشاعر الإنسانية مقيت مؤلم لن نقدر أن نتخلص منه، وإلا خلصنا من مشاعرنا، بل يجب تبادله ليكون هو صمام العدل بين الناس.

أخف الآخرين بقدر ما يخيفوك حتى لا تضطر أن تكون ذئباً عليهم، وقت تمكنك أو تمكنهم منك؟!

إن التضاد بين الناس سببه الخوف، وبه علاج عدم تساويهم، وكما بضدها تتميز الأشياء، كذلك بنفس مضاداتها تعالج. وداوني بالتي كانت هي الداء؟!

إن الإنسان إذا فقد مخاوفه، يصير وجوداً بدون ضد، أو إزاء أضداد ضعيفة، بطاشاً كالريح، بلا رحمة كجزار الخراف، عاتياً كالإعصار، صفيقاً تحت الحيوان بدرجات؟!

لا عدل بدون خوف.

لا تقوى بدون خوف.

ولا تساوٍ بدون توزيع المخاوف؟!

أليس الله بقائل: ﴿**وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً**﴾ [الإسراء: 59]. وإلا لارتفع العدل وطغى البطش والجور، بين الناس، وهو تعالى رحمان رحيم غير مخيف.

الفصل الخامس

الخوف والريبية

- الخوف من الفكر.
- وأخيراً.
- رأس سلبي المشاعر الانسانية وتنبيه.
- تعميمات وتعرية وإجابات وتساؤلات وتحديدات وإيضاحات وقاعدة.
- جواب على الريبية والدوغمائية.
- نتيجة وفائدة وتذكرة ونتيجة أخرى.

الفصل الخامس

الخوف والريبية

الخوف من الفكر:

هذه النتيجة التي وصلنا إليها، من تحليل مفهوم الخوف، بضرورة إحلال خوف متوازن بين الناس، حتى نقضي على امتلاك «التقييم» الذي أدى ولا زال يؤدي إلى كل أسباب عدم المساواة الاجتماعية بين الناس، هي بحد ذاتها نتيجة فكرية مخيفة، لأنها جاءت من مخاض تاريخي فكري طويل، فالسؤال الملح على الفكر قبل الثورة الفرنسية في القرن السابع عشر كان حول سبب عدم المساواة بين الناس؟!

و«روسو» حين أعطى إجابته لأكاديمية «ديجون» «Dijon» حول هذا السؤال، طرح كل فلسفة العودة إلى الطبيعة، لا العودة إلى الغابة، كما أراد أن يهزأ منه «فولتير» الذي كان يستطيب إمتلاك «التقييم» الفرنسي له ولطبقته، بقوله: (لقد تلقيت كتابك الجديد أيها السيد، والذي هو ضد الجنس البشري، وأشكرك... فلا أحد قبلك قد سخر كل هذا الكم الهائل من الفكر لتحويلنا نحن البشر إلى حيوانات، فبعد قراءة كتابك لم يبق لدينا سوى انتظار المشي على أربعة)[1].

إن في أسس فلسفة العودة إلى الطبيعة التي دعا إليها «روسو»، بمعنى

---

(1) A Discourse on Inequality, op. cit. p. 45.

العودة إلى طبيعة الإنسان قبل أن تستبد به نقائض الحياة الإجتماعية، التي تتشبه بمضادات المادة لكل حي «Antiparticles»، نظرة إلى الامتلاك بمعناه المادي، على أنه سبب عدم المساواة في الحياة الإجتماعية بين الناس، وهذه النظرة رغم أنها لم تكن دعوة إلى «الشيوعية» إلا أنها لازمت كل فكر شيوعي لاحق. لذلك (يعتبر بعض قراء «روسو» أن هجومه على الملكية هو كناية عن دعوة إلى الشيوعية)[1].

إلا أن الإنطلاق من نفس مواقع «روسو» في فلسفة الطبيعة الإنسانية قبل إستبداد نقائض الحياة الاجتماعية بها، يجعلنا نجد أن الإنسان بطبعه «Territorial animal» منذ وجد، قبل كل تشكل إجتماعي، وربما لنفس هذا السبب لم تنجح الشيوعية بإلغاء الرغبة بالملكية في الطبيعة الإنسانية لمن ربتهم التربية السوفياتية الصارمة خلال سبعين سنة على هذا الإلغاء؟!

إن الامتلاك المضاد للطبيعة ليس إمتلاك مساحة من الأرض، بل إمتلاك مساحة من وهم الآخرين بك، يظنون أنك بها تدرأ عنهم مخاوفهم، وهذا ما سميته بامتلاك «التقييم» الذي يؤدي إلى كل عدم مساواة.

ولأن نظريات «العنونة» في علم الاجتماع المعاصر، تلفت النظر إلى خطر التقييم الخاطئ للفرد ضمن الجماعة، لذلك لا بد من سلطة ما من «المُعَنْوِنْ» على من «يُعَنْونهُ»، وهذه السلطة «الما» إذا استطاع المجتمع توزيعها، لا يعود إمتلاك «التقييم» وسيلة تعالٍ على الآخرين، وإستغلال لهم.

وبعبارة أخرى إننا ندعو إلى توزيع المخاوف، وهذه النتيجة التي أوصلنا لها بحث الخوف، بضرورة إحلال مخاوف متوازنة بين الناس، للحد من عدم المساواة بينهم، لم تكن لولا الثورة الفرنسية والشيوعية، في فشلهما بإحلال التساوي بين الناس؟!

وبمجرد أن نذكر الدماء التي أريقت، لحل هذه المشكلة الفكرية، في عدم التساوي بين الناس، بعد طرحها فكرياً بشكل مبتور، أدركنا آن ذاك مدى ما عليه

---

(1) Ibid. p. 48.

الفكر من أمور مخيفة؟!

إن أمثال «فولتير» لو عملوا على إخصاب مفهوم «روسو» حول العودة إلى الطبيعة الإنسانية الحقة، بدل تحيزهم مع التناقض السلبي الهدام لكل قيمة أو فكرة لا يصنعها عقلهم، بدل جعل أنفسهم أداة لتسخير متناقضات الأفكار من أجلِ إبهار الهدم بالسخرية، لكان ربما بإمكانهم تجنيب الإنسانية الكثير من الدماء؟!

ولأن الفكر يحتاج إلى تعاضد كل العقول لتكامله، تظل كل فكرة مهما دقت ناقصة، خطرة في نقصانها.

ولأن الطبيعة التناقضية جزء من كل فكر في مواجهة آخر، يزيد هذا الخطر.

فالخوف من الفكر خوف حقيقي وجدي، يجب أخذه بكل اعتبار، إنه جزء من الخوف من الإنسان؟!

إننا إذا عرفنا أن ليس في النفس الإنسانية أكثر من فكر

ومشاعر

ورغبات

وجدنا أن الخوف كجزء من المشاعر، يتحرك لتجنيبنا عواقب الرغبات السيئة، بفكرٍ يحتاج دوماً إلى إعمال التكامل، فكل ظنٍ بأن فكرة ما صحيحة متكاملة، لا خوف من النقص فيها، تندفع كل الرغبات نحوها بقوة بربرية تفوق كل وحشية عرفتها الطبيعة.

لذلك إنحطت الثورة الفرنسية إلى جور «المقصلة»، من أجل المساواة، وثورة «أكتوبر» الروسية نحو الإبادة الجماعية من أجل إنتزاع الملكية؟!

وباسم الفكر الصائب حصلت كل هذه الخساسات، التي لا يمكن للوحوش التي لا فكر في توجيه مشاعرها ورغباتها أن تعرفها.

الفكر مخيف، لأن لا شيء يمكن أن يقف بوجه الفكر إلا الفكر، فطبيعة الأفكار أنها متى أطلقت من عقالها، وقال بها أي إنسان، صارت

ملكاً لكل الناس، فلا يمكن إيقاف تبنيها، خاصة إذا كان فيها من الصحة أضعاف ما فيها من الخطأ.

لذلك لا يجوز للأفكار الكبرى أن تطلق بدون نقد إيجابي يخيفها بقدر ما تخيفه، إلا أن الطامة الكبرى في أن أصحاب الأفكار الكبرى لا يوجدون في عصر واحد إلا فيما ندر، وإن وجدوا «فحب الاستطلاع» في مشاعرهم لا يكون إيجابياً، كما في حالة «فولتير» و«روسو» التي ذكرناهما كمثال فقط.

وحين يصحح الفكر نفسه، يكتب التاريخ التجربة الإنسانية بمداد من الدم في معظم الأحيان!!

فهل مصيرنا مرتبط بأفكار، إن لم يقبل الفكر عدم القطعية فيها، لا يحصل التصحيح إلا بالدماء؟!

ولا خلاص كما يبدو إلا بتوازن المخاوف حول الأمور المعيشية والمصيرية، فإنْ لم يفعلوا، فويل لكم من الخائفين؟!

ويا لسوء مصير الكل بأيديهم؟!

وأخيراً:

لا بد من لفت الإنتباه إلى أن الطرح الفلسفي لمشكلة المصير الإنساني يرتبط «بالمشاعر الإنسانية» التي توجه «الفكر» الإنساني، بالأمل والحب، بالصبر وبالشجاعة، بقدر توجهه بالخوف والغدر والإكراه والتعصب، وبالوهم وبالحزن، وأخيراً بمواجهة الحق بالموت، والحقيقة بالتفلسف.

كذلك يرتبط هذا الطرح «بالرغبات» التي تشبعها الإيديولوجيات المختلفة، والتي يحاول التفلسف دوماً، أن لا يقع بمطباتها.

فإذا استطعنا الآن أن نرسم صورة الخوف كجزء من المشاعر الإنسانية التي ترتبط بطرح مشكلة المصير، فإن باقي المشاعر الإنسانية من **تعصب وغدر وإكراه ووهم**، وما يقابلها من **الأمل والحب والصبر والشجاعة**، وما ينتج عنها من **حزن وفرح**، ومعرفة ما سينتهي إليه الإنسان

بكل مشاعره ورغباته وأفكاره إلى **الموت**، تشكل في جماعها مشكلة المصير الفلسفية.

هذه المشكلة هي حتماً مشكلة كل تفلسف اليوم، بعد الفراغ الذي أحدثه عملياً ونظرياً سقوط الإيديولوجيا، وقد رأينا أن تكون الخطوة الأولى، البحث في الخوف، في سبيل مزيد من الإضاءة حول مصير الإنسان.

ولا يمكن أن تكتمل الرؤية بخطوة واحدة حتماً؟!

رأس سلبي المشاعر الانسانية:

لذلك لا بد من وضع تنبيهات أساسية حول سلبي المشاعر الانسانية، لنقابلها بتنبيهات مماثلة حول إيجابيها:

فلننبه الى

سلب التعصب لنصل منه هذه المرة إلى كيفية تشكل العقائد، واستعمال الريبية في حدودها الفلسفية السيئة والجيدة للتعامل مع العقائد.

تنبيه:

التعصب «Prejudice» فاعلية فردية سلبية ترتبط بالمشاعر الانسانية، فقط حين ارتباط هذه المشاعر بالأحكام القيمية، بمعنى حين تربط المشاعر الانسانية الذات الانسانية ككل برأي تركن اليه، أو بعقيدة شكلتها عن رأي نسيت كيف شكلته أو تبنت براهينه واقتنعت بها، فيصبح تهافت هذا الرأي أو التهديد بإبراز تهافته لصيق الصلة بوهم تهافت كل الذات الانسانية التي تبنته.

ففي التعصب إذاً بهذا المعنى مغالاة «Fanatic» في إبراز حسنات ما نتعصب له، تضعف كل قدرة على شرح وتبيان الأسس العقلية التي تدعم ما نتعصب له، وحين الشعور بمثل هذا الضعف يلجأ المتعصب إلى تأكيد رأيه بالسلطة بكل أصنافها الممكنة، حسب مدى تمكنه من أي جانب من جوانبها، سواء المالية أو الاجتماعية أو السياسية أو الدينية، أو حتى الوهمية التي يحاول أن يضع أو يوحي لخصمه بامتلاكها، وهذا التأكيد

للرأي بالاستعانة بأي قوة خارجة عن صحة حججه هو: ما يتسم به كل الفكر الدوغمائي «Dogma» والحزبي المتعصب.

تعميم:

الدوغمائية لا تبرز إلا حين ينقل التعصب من الذات إلى الآخرين، فهي وان كانت ظاهرة فردية إلا أنها بالأحزاب تصبح ظاهرة اجتماعية، تغذيها آراء سلطوية لا تحمل إلا براهين ذاتية على أحسن تقدير على صحة منطلقاتها.

فإذا توفرت الشروط الاجتماعية لكي ينفذ الدوغمائيون إلى بنية اجتماعية ما، ويسيطروا عليها، ظهرت كل أصناف الدكتاتوريات: الطبقية أو الفردية أو العسكرية، جسب التحزبات الدوغمائية المنتصرة.

وهنا ينتقل التعصب من مجرد ارتباطه بالأحكام القيمية فردياً، إلى ارتباطه بالاحتكام إلى القوة، فيستدعي ضرورة مقاومته بنفس علته، فكما لا تقاوم الجريمة إلا بالعقاب وهو الاعدام الذي هو في نهاية المطاف نوع من القتل، وكما لا يقاوم الباطل إلا بقوة الحق وهو قوة بقوة، كذلك لا يقاوم التعصب إلا بالتعصب إذا ألغي الحوار.

نصيحة:

إذا كانت التوبة تخفف من العقاب أو حتى تلغيه أحياناً، كما لو دل المجرم مثلاً على رأس الجريمة المنظمة التي تستعمله فمكن من القضاء على استمرارية الجريمة، ولما كانت مقاومة سلبيات الباطل بتكافل إيجابيات الحق التي تطوقه حتماً وتفنيه لأنها الأكثر والأقوى في نهاية المطاف ـ إذا كان ثمة نهاية مطاف ـ كذلك على الدوغمائيات المتعصبة أن تفيد من سكون فترة انتصاراتها النسبية، لتعود إلى الانفتاح قبل أن تعتمل بفترة هذا السكون قوى التعصب الدوغمائي المناوئ.

وإلا لن تكسر هذه الحلقة في دورها ـ لا دورتها ـ الاجتماعي المغلق.

تعرية:

إن تحليل ظاهرة التعصب فردياً واجتماعياً وفك مغالق ـ شفرتها ـ ليس عملية «تفكيك» لهذه الظاهرة فقط، بل تعرية لها كما يجب أن تعرى كل المشاعر السلبية الانسانية، لفقء قيحها أمام كل من هو معرض لابتلاع سمومها المغلفة بالدوغمائية في حال التعصب، والاحتيال في حال سواها.

وطالما أن الخفاء صفة كل باطل، والحقيقة صفتها: السفور، فكيف يبعدنا التعصب عن الحقيقة؟ وهل علينا أن نتعصب ضد التعصب حتى نعريه؟!

إجابة:

للاجابة عن السؤال الثاني: قد يبدو أن تعرية التعصب ضرب من التعصب ضد التعصب إذا كان الهدف غير قابل للشرح والايضاح، ولا يرتكز إلا على نفس ركائز التعصب الدوغمائية، ومن البين الواضح أن هذا عمل سفسطائي يخفي الحقيقة بتضليل ركائز المفاهيم والكلمات، فهو مدعاة للسخرية، ولأنه كذلك يصبح مجرد لغو سفسطي من أجل التسلية.

وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يوجد تعصب ضد التعصب كما لا يوجد شر خير ضد الشر، إلا بشكلية الفهم السفسطي للمفاهيم من أجل السخرية لتمييع كل فهم.

أما للإجابة عن السؤال الأول: فمنه سنخطو الخطوة الأولى لتعرية التعصب، فنقول:

إن امتداد «الدوغما» من الفرد إلى الجماعة، أو من الجماعة إلى أفرادها هو: برأينا سبب معظم المآسي الانسانية، لأن «الدوغما» تعتمد على يقينها الذاتي غير القابل للحوار مع العقائد الأخرى.

سؤال:

ما هي العقيدة؟

لأن الوجود معطى لكل واحد منا دفعة واحدة إزاء تواجده المحدود

المعرفة، وهو مطالب عبر كل ثقله بإتخاذ مواقف، وبالتالي إصدار أحكام على كل أمر وشيء دوماً، فيضطر الإنسان إلى أن يبديَ رأياً بكل ما يقدم اليه وكل ما هو متورط فيه، والكثير من آرائنا تحكمها اللغة، أي يحكمها «المعجم»، وهناك معجمان الأول لغوي فصيح مكتوب به كل آراء أجدادنا الغابرين من خلال معاني مدلولات الكلمات الفصحى، والثاني معجم شفهي «عرفي» محلي تحكمه آراء أجدادنا الأقربين، الذين اختاروا وتواضعوا مترادفاً من مترادفات المعجم الفصيح، وأعطوه دلالة محدودة تعنى بغرض بيئتهم في التفاهم المحدود والمحدد بمعرفتهم.

مثال:

خذ مثلاً كلمة هاتف: تجد أنها تعني في المعجم معنى صوفياً بحتاً هو: تلقي الكلام من لا منظور، سواء بصيغة لفظ أو بصيغة معنى على شكل ما يمكن تسميته بالحدوس، ولأن جهاز الهاتف يحجب صورة المتكلم فيه صار «التلفون» هاتفاً.

فإذا قلنا وزارة الهاتف اليوم، فنحن لا نعني وزارة الجان، كذلك وزارة الطيران ومؤسسات السيارات لا تعني مؤسسات النجوم ولا مؤسسات القوافل... الخ.

التحوير وأخذ المترادفات من المعجم اللغوي الفصيح، وحتى من المعاجم اللغوية الفصحى الأجنبية ـ كأخذ المصطلحات اللاتينية والاغريقية القديمة في كل العلوم والفنون ـ هو الذي يشكل اللغة المحكية، إضافة إلى تبسيط تلك المصطلحات وعدم التعامل إلا مع دلالاتها المحدودة والمحددة بالمصطلح الضروري للتعامل اليومي ـ التلفون النقال أصبح اسمه خليوياً في لبنان وجوالاً في السعودية كدلالة لاختيار العامية للمترادف الذي يلائم فهمها المحلي للمستجدات ـ فنحن إذاً نشكل دوماً لغتنا بالاستناد على ما يقدم إلينا من معطيات، وما لدينا من معجم شفهي ومعجم مكتوب، وهذا ما يقصد به حين القول: أن اللغة كائن حي متطور، بمعنى أنها محكومة بفكر من سبقنا وبأحكامه حول الوجود، وملبية لحاجاتنا المستجدة في ذات الوقت، وما المبالغة «الكومتية» ـ نسبة إلى «أوغست كومت» ـ بأن الأموات

يحكمون فكر الأحياء، بهذا المعنى إلا للفت الانتباه إلى أن مواقفنا وأحكامنا تحكمها اللغة في كثير من جوانبها، وهي من صنع أجدادنا وآبائنا، كما يجب أن يفهم هذا المصطلح «الكومتي».

ماذا يعني هذا:

هذا يعني أن معظم أحكامنا ليست من صنعنا، أما «ما يزيد الطين بله» فهو أن نترك الباقي من هذا المعظم من الأحكام ليوجهه لنا واعظ أو صانع عقيدة، واضعاً لنا إزاء كل احتمال موقف سوف نواجهه صيغة جاهزة للتعامل معه، فإذا أسلمنا زمامنا لهذا المفكر أو الواعظ صرنا «إمعه» لا رأي لنا بأي موقف، وهذا لا يعني أن علينا أن نرفض الاطلاع على آراء السابقين والمعاصرين من المفكرين، ولا يعني أن لا نتبع أي مذهب أو عقيدة، بل يعني ضرورة استقلالية أحكامنا، على الأقل فيما نواجه من معضلات تخصنا ذاتياً.

تحديد:

لا يوجد إنسان لا يعتقد بأمر، ويشك بآخر، ويعلق الحكم على ثالث، ولا يدري برابع... وهكذا أما من يعرف الاجابة عن كل هذه المواقف من خلال رأي مفكر أو واعظ واحد، فهو: الدوغماطي.

فالفرد إذا صار دوغمائياً فَقَدَ قدرته على البرهان على ما تبنى من أفكار، وصار إمعه لإرجاعاته المستمرة إلى مذهب شيخه أو مفكره أو حزبه.

وإذا صارت الجماعة دوغمائية، شكلت قطيعاً وأحدثت قطيعة مع الجماعات الأخرى، وإذا صار المجتمع دوغمائياً انعزل عن التقدم الحضاري الانساني ككل، وهذا هو خطر انحلال أعظم الأفكار الفلسفية والدينية إلى مجموعة من الجمل الاعتقادية والحزبية التي يُرَدُّ بواحديتها الدوغمائيون على كل موقف مستجد.

هكذا وبعد أن كانت الأفكار الكبرى أداة تقدم لمجتمعاتها، صارت معيقة لتقدم هذه المجتمعات بالعقائد الجامدة الدوغمائية.

إيضاح:

هكذا وجدنا كيف أن امتداد الدوغما من الفرد إلى الجماعة ثم من الجماعات إلى أفرادها سبب تحجر المجتمعات، وعدم بحث أفرادها عن إجابات للمستجدات الجديدة التي يواجهونها، مما يعطل الحوار مع كل فكر مستجد أو غريب، ويبرز أبشع صور التعصب.

والفرد كلما تعرض إلى الحوار مع معتقدات أخرى غير معتقداته أصبحت أراؤه قابلة للتعديل الدائم الذي يحرز حتماً التقدم. ولا تذلل صعوبة تعديل الآراء ورفض الدوغما فيها إلا بالحوار الفلسفي، والشعوب التي ترفض هذه المعرفة ـ الفلسفة ـ الانسانية أو تتنكر لها، شعوب تحرم نفسها من التقدم، مهما سعت إليه عبر نتاج العلم بالتقنية أو بالفن أو حتى عبر الدين.

قاعدة:

لا يمكن أن يعرى رأس شر المشاعر الانسانية السلبية: التعصب، إلا بالفلسفة بجوانبها النقدية والمثالية والعملية كلها معاً.

فالابن غير الشرعي للفلسفة هي العقائد، والعقائد الدوغمائية خاصة، لأنها رأس آفة كل تعصب.

فهل هذه دعوة إلى الريبية في الفلسفة؟! بمعنى أنها دعوة إلى ضرورة عدم الاعتقاد بشيء أو التيقن من صحته؟!

جواب على الريبية والدوغمائية:

إن الجواب يجب أن يتضمن معنى الريبية في الفلسفة تاريخياً، وحدود الريب لا كمذهب، بل كموقف في كل تفلسف!!

والريبية كموقف في كل فلسفة نجدها بوضوح في إعلان «سقراط»: أنه إنْ كان يعرف فإنه يعرف أنه لا يعرف شيئاً؟!

كذلك تنتهي الكثير من حوارات «أفلاطون» إلى عدم تقرير أي نتيجة قطعية، فالديالكتيك الأفلاطوني يمكن النظر إليه كهدف بحد ذاته لا كوسيلة

للقطع بأي أمر، ولا هو من أجل هذه الوظيفة.

وتلميذ «أفلاطون» المسمى «تيمون Timon» الذي طرح جدلاً لا يمكن الاجابة عليه من القواعد اللغوية الاغريقية، محطماً الاستنباطات المنطقية «Deductions»، معتبراً إياها مجرد براهين ذاتية، من منطلق أن كل ما تبرهنه يجب أن يكون مبرهناً بأمر سابق عليها، وللأسف فإن أغلب أعمال «تيمون» قد ضاعت حيث بقي منها فقط تأكيداته بأن أي قول لا يمكنه أن يعبر عن أي ظاهرة يصفها دون الوقوع بالخطأ ـ خطأ عدم الاحاطة والضلال ـ وقد عاش «تيمون» في «أثينا» ومات «235 ق.م.» ولكن الأمر المدهش هو أن آراءه ونظرياته قد تبنتها الأكاديمية الأفلاطونية بأثينا التي من المفترض أن تتابع التقليد الأفلاطوني، وخاصة من معاصر «لتيمون» في الأكاديمية والذي أصبح مسؤولاً عنها بعد موت «أفلاطون» وهو «أرسيسيلوس Arcesilaus» الذي ظل تأثيره على الأكاديمية مدة مئتي سنة بعد ذلك، ولم ينجُ من هذا التأثير سوى «أرسطو»[1].

وإذا كان أساس الفلسفة الريبية كمذهب فلسفي هو القول: «بأن أحداً لا يمكنه أن يعرف، وأحداً لا يعرف»، فإن أخطار مثل هذا المذهب أنه يلقى أذناً صاغية من الذين لا يعرفون الفلسفة ولا يقدرون عليها.

لذلك كان «كارنيدس Carneades» الذي أعقب «أرسيسيلوس» على رئاسة الأكاديمية الأفلاطونية حين يعلن محاضراته، وخاصة تلك التي ألقاها في «روما» يعرض بأولها آراء «أفلاطون وأرسطو» ويعقبها دوماً بمحاضرات ثانية ينقد ما قاله في الأولى فيها ويعكسها[2]. ليظهر مدى معرفته بالفلسفة لا مجرد تبني الريبية عن جهل بها، ومن جهة أخرى ليظهر إمكان عكس كل رأي فلسفي مهما صلب.

والجدير بالذكر أن بعد «كارنيدس» هذا استلم المشائية قرطاجي اسمه

---

(1) Bertrand Russell, History of Western Philosophy, Routledge, London 1996, pp. 244- 245.

(2) Ibid, p. 245.

الأصلي «حاسدروبال Hasdrubal 180 ـ 110 ق.م» ويسمي نفسه «كليتوماخوس Clitomachus» وقد ألف زيادة عن مئة كتاب في الريبية، بعضها في اللغة «الفينيقية»، عارض فيها الإيمان بالله وبالدين وبالسحر وبالتنجيم معارضات المشكك بكل قول مطروح فيها، ومطوراً النظرية الريبية نحو ضرورة الأخذ بالاحتمال، طالما أن اليقين غير مبرر في كل أمر، علماً بأن بعض الطروحات التي تبدو يقينية ليست إلا أقرب من سواها للحقيقة، فالاحتمال هو الذي يجب أن يكون رائدنا حين طرح الأفكار والمفاهيم، لأنه من الحكمة أن لا تقود الريبية إلى تعليق الحكم «Agnostique» واللاأدرية، بل يجب أن تقود إلى نحو الافتراض الاحتمالي المرجح. وهذه آراء يرى «رسل» أنها لا تتعارض مع ما يأخذ به العلم المعاصر[1].

ومع مرور الزمن تحولت الريبية كمذهب إلى الدوغمائية الرافضة لكل أمر إيجابي بأي شيء، فهم يقولون مثلاً أنه: لو كان الله موجوداً لكان مسؤولاً عن الشر، ولم يبتعد الفكر «الروما أغريقي» عن مثل هذه السفسطة الحديثة إذا صح التعبير، إلا بعد أن غزته الأديان الشرقية وخاصة المسيحية، فصار للفلسفة اتجاه آخر قربها من المشكلات المفارقة التي يسميها الفلاسفة المسيحيون معلومات الوحي، أو الثيولوجيا.

فمن الدوغما الريبية عاد الفكر الغربي إلى الدوغما الثيولوجية، فهذا هو المعنى المدان للريبية كمذهب فلسفي، وضرورة الريب في كل موقف فلسفي من جهة أخرى.

نتيجة:

إن الريبية موقف ضروري في كل تفلسف، وأساس هام من أسس كل فلسفة حقيقية، لكنها حين تصبح هي الحقيقة الفلسفية الوحيدة لا أداة من أدوات البحث عن الحقيقة، أي حين تصبح مذهباً، تعلن موت الفلسفة، ألم يقل «نيتشه»: (على واحدنا أن لا يُخدَعْ: فأصحاب النفوس الكبرى

---

(1) Ibid., p. 247.

ريبيون. «زارادشت» ريبي... وما تشكيل القناعات التامة إلا سجنٌ)[1].

ثم ألم نلاحظ أن كل فلسفة حين تَحَوُّلها إلى مذهب، تعلن بداية نهايتها، لتفرقع الدوغمائية منها في كل اتجاه!!

لا توجد فلسفة ريبية كمذهب، لأن مثل هذه الفلسفة لا تستطيع أن تؤكد شيئاً إيجابياً، والمزحة الشائعة حول عدم قدرة الريبي على تأكيد أي أمر شأنه شأن اللاأدري «Agnostique» هو: إغلاق باب سيارة على يد كل منهما؟!

والنكتة الثانية عن الريبي أنه: أراد أن يضع كتاباً يطبق فيه مبادئ فلسفته[*]؟!

فائدة:

إذا كانت السخرية لا تضحك إلا حين بروز التناقض غير المؤذي إلا لمن يُسْخَرُ منه، فهي وسيلة من وسائل تبيان التمانع في كل تناقض تتعرض له، وهذا التناقض يوقف الحركية الديالكتيكية للتناقض، أي لا يسمح للديالكتيك بالتحلزن لإبراز حقائق جديدة من عكس الطباق الديالكتيكي.

وما وقوف الفكر عند طباق لا يمكن أن يُخْرَجَ منه بأطروحة جديدة إلا: العبث الذي يعلن إعدام الفكرة، وعدم صلاحها للنقاش بعد ذلك، مما يستدعي ضرورة إهمالها.

وهذا هو غاية ما يمكن أن يصل إليه الفكر الريبي من إبطال للحقيقة.

والأدب الساخر يفعل هذا بصورة سفسطية معظم الأحيان، بقلب الحقيقة لإظهار جوانب التمانع المؤذية لها فقط، فإذا كان أمام فكر نقدي قادر على استخدام الريبية ضد ريبه، فشل في مثل هذا الهدم، لكن ما

---

(1) Walter Kaufman, Nietzsche, Princeton, New Jersey, Pinceton Univer Press, 1974, p. 92.

(*) يستطيع الفيلسوف الريبي أن يضع كتاباً أو كتباً تشرح مبادئ فلسفته، لكنه لا يستطيع أن يضع كتاباً يطبق فيه هذه المبادئ، لأنه سيشك في كل نتائجها، أما اللاأدري فلا يمكنه أن يقرر أي نتيجة!! فعلى أي أساس سيقرر أنه لاأدريٌ في كتابه المفترض.

ينجح به إذا نجح، يترك أثراً لا يمحى على الحقيقة التي ينجح بعد النقد في قلبها.

والأدب الساخر ريبي وهدام وخطر، ولا يقاوم إلا بفكر ريبي نقدي وإيجابي، وإلا سود الضحالات السفسطية على كل إيجابية جادة.

تذكرة:

نذكر «بفولتير» في الأدب الفرنسي وامتداده إلى كل الآداب الأوروبية، و«الجاحظ» عند العرب، وننبه: من «عضاريط» المسرح الساخر اليوم عندنا وامتداداتهم السينمائية التي يدعون أنها فكاهية، حين تعبر عن حقدهم المكبوت على قيم أمتهم، إرضاء لسلطات بعض الحاقدين في الداخل والخارج، من الخاضعين لذهنية الالغاء(*).

نتيجة:

ينتج من كل هذا أن الانسان بحاجة يومية إلى إصدار الأحكام، حول ما يتعرض له من مواقف، فإذا بنى أحكامه هذه على آراء جاهزة لمعالجة هذه المواقف تقدمها له عقيدة ما، كان دوغمائياً بمعنى أنه رجل متعصب لعقيدته، ويظن أن الحياة لا يمكن أن يوجد فيها مستجدات لم يعرفها سابقوه.

فالتعصب الدوغمائي يورط دوماً أصحابه حين مواجهتهم لمعضلات لم تطرح عقيدتهم حلولاً لها، ولا تذلل هذه الصعوبة إلا بالحوار الفلسفي مع العقائد الأخرى، وكلما تعرض الانسان بذهن مفتوح للحوار مع المعتقدات الأخرى، كانت آراؤه أقل قطعية، وبالتالي أقل دوغمائية، على أن نميز بين مراعاة الاحتمالية وبين الريبية واللاأدرية التي سبق وتحدثنا عنها. فريبي مثل «نيتشه» مثلاً لم يكن «لا أدرياً» أبداً وهو حين امتد بريبته إلى نفسه، أي إلى مذهبه بإرادة القوة والعود الأزلي، كأحكام قطعية في

(*) سننبه إلى هذه الذهنية بإشارات قادمة إن شاء الله، وقد وضعنا كتاباً بهذا العنوان لشرح هذه الذهنية الالغائية تفصيلاً.

هذا المذهب، ظل يعلن موقفاً، موقف ضرورة تحرر الفكر من كل سلطة حتى ولو كانت من صنعه، من أجل السير كما تفرض إرادة الحياة بخط مستقيم نحو التقدم، فالتلميذ الذي يظل تلميذاً هو أكبر دلالة على فشل أستاذه، كذلك الذي يتبنى مذهباً ولا يحيد عنه في كل سلوكه، حتى لو واجه معضلات لم تخطر أمام واضع هذا المذهب، هو أكبر دليل على فشل مذهبه لأنه يجسد تشخيصاً واقعياً لمثل هذا الفشل.

(«اذهب بعيداً عني وقاوم زارادشت... فربما أنه قد خدعك... فالتلميذ يسيء إلى أستاذه ولا يكافئه إذا ظل تلميذاً» لذلك يرى «كوفمان» أن فلسفة «نيتشه» تشكل أسطع فلسفة معادية للدوغمائيات الايديولوجية)[1].

إن كل تعصب يصبح مبرراً طالما هو بين أتباع دوغمائية واحدة، يثنون ويطيبون لبعضهم بعضاً كل مزاودة تطرف بين أفراد جماعتهم.

---

(1) Walter Kaufmann, Nietzsche, op. cit., p. 117.

الباب الثاني

الفصل الأول
الالحاد
والحقائق العلمية والفلسفية

- تعصب الالحاد.
- نتيجة.
- حقائق علمية.
- من أين جاء DNA.
- هناك؟
- عربة الله.
- فائدة وتنبيه وخطر وتأكيد ونتيجة ومزيد من الايضاح وتحليل.
- الزمن.
- القبل والبعد.
- جواب وحقيقة.

الفصل الأول

الالحاد والحقائق العلمية والفلسفية

تعصب الالحاد:

في تاريخ الفكر الغربي يتصل الالحاد بمدى تهافت الدوغمائيات الكنسية المتعصبة، فالقس الايرلندي رئيس الأسقفية الايرلنية «جيمس يوسشر James Ussher 1581 ـ 1656» جمع الحساب التوراتي لنشوء العالم من التوراة، فظهر له أن العالم قد خلق قبل المسيح بـ (4004 سنة)[1]. وعندما ظهرت أول مستحاثة متحجرة لهيكل عظمي شبيه بالإنسان في القرن السادس عشر، فسرها المتحمسون للتوراة أمثال «يعقوب شوشزر Jacob Scheuchzer» بأنها الدليل على الانسان الذي شهد طوفان نوح؟[2].

والواقع أن هذه الدوغمائيات المسيحية كانت مرتكزة على عقائد قبل مسيحية، استطاع اللاهوت الكنسي أن ينبشها من علوم الاغريق القديمة وفلسفاتهم، فقد ظل معمولاً بنظرية «بطليموس» على أن الأرض مركزٌ للكون مدة 1500 سنة[3]. كما أن أسطورة «جلغامش» السومرية أكدت حصول الطوفان الذي عزته التوراة إلى «نوح» عليه السلام وعزته الأسطورة

(1) New Horizons, The First Humans, Editoriale Librairia, Trieste Italy 1995, pp. 18-19.

(2) Ibid., p. 20.

(3) كارل ساغان، الكون، عالم المعرفة، الكويت 1993 م، ص 34.

إلى اسم آخر أو صفة، هي: «أوتنا ـ نابيشتيم» أي الناجي الوحيد من الطوفان[1]، وقد لا يكون هذا اسماً بل جملة تدل على أن رجلاً واحداً قد نجا من الطوفان.

والقديس «توما الأكويني» في القرن الثالث عشر والذي انتدبته الكنيسة لمحاربة الفكر الاسلامي الذي تغلغل حتى شكل مذهباً رشدياً ـ نسبة إلى ابن رشد ـ في جامعة باريس 1259 م[2]، كان يقول: (في عقل الله... حكمة الهية بها نموذج لكل الأشياء... فالمخلوقات... بها شبه فيه ـ تعالى.... كما يشبه البيت عقل بانيه)[3]. والأكويني رغم قدرته الفلسفية اللاهوتية في استخراج كل معاني المجازات الممكنة، لم يستطع أن يميز ما ميزه «ابن رشد» بين العقل الكلي كمخلوق من الله وبين استحالة أن يكون لله عقل، بل العقل من خلقه، وهو الذي نقل عن «ابن رشد» قوله (ان كل الجواهر لا تقاس ـ وتفهم ـ إلا بخالقها)[4]، والعقل الكلي كجوهر لطيف به جماع كل معقوليات وقوانين الوجود، جوهر مخلوق، وبالتالي لا يمكن القول بوجود عقل لله، بل بوجود عقل خلقه الله وليس هو هو، والفرق كبير.

وهذا الفرق هو الذي جعل أمثال «يوسشر الايرلندي» يحسبون عمر الأرض من أساطير العهد القديم، ومثل هذا الفرق أوصل «نيوتن» وهو العالم الجليل إلى الظن بأن (الأرواح تأتي بصورة رئيسية من المذنبات)[5]. وهو ظن تناقله الفكر المسيحي منذ القرون الوسطى بأوروبا من «الاصحاح 19/ الفقرة 35» القائلة حرفياً أن النيازك «هبة من الله»[*]، لذلك ذهب

---

(1) قاسم المقداد، السرد الأسطوري الملحمي «جلجامش»، دار السؤال للطباعة والنشر بدمشق، عام 1984، ص 27.

(2) Saint Thomas Aquinas, Basic Writings, Anton C. Pegis, Random House, N.Y., 1944, p. XIV III.

(3) Ibid., p. 430.

(4) Ibid., p. 31.

(5) الكون، مرجع سابق، ص 71.

(*) يستطيع القارئ أن يؤول هذا القول حق تأويله إذا قرأ حتى نهاية هذه التنبيهات حول تعصب الالحاد المعاصر، أنظر بشكل خاص ما سميناه مجازاً بعربة الله تعالى.

(مكسميليان الأول ملك ألمانيا إلى الحروب الصليبية ـ إثر ـ سقوط حجر قرب «انزيسهايم» بالألزاس خلال عام 1492 م ولا زال هذا الحجر مستقراً في كنيسة القرية)[1].

نتيجة:

إذا قلنا أن لله عقلاً ولم نقل إن العقل من خلق الله، لا بد من أن نظن أن ما زودنا به العقل العملي من ادعاءات نقلية عن الله، تدعي أنها وحي منه تعالى كالتوراة، هي حقائق من عقل الله، سمح لنا بمعرفتها بما يسميه لاهوتيو التوراة بالوحي.

مثل هذا الوحي أدانه الوحي الاسلامي بالتزوير، وبكتابة الكتاب بأيديهم والقول إنه من عند الله.

فإذا أظهرت الحقائق العلمية مثل سخف هذه المعلومات، ظهر الالحاد والشك حتى بوجود الله.

وهذا ما حصل فعلاً في كل الفكر الغربي المعاصر؟!

ولا مبرر له في فكرنا الاسلامي الا الاحتذاء والتقليد.

حقائق علمية:

إنه وقبل خمسة ملايين سنة ماضية، وكما أظهرت الحفريات الجيولوجية وجود حيوانات شبيهة بالانسان، فقفزوا من هذا الشبه إلى أنها أصل القرود الآسيوية التي يمكن أن نرجع بأصولها إلى 25 مليون سنة أيضاً، وأصل فرعي القرود الأفريقية والانسان قبل خمسة ملايين سنة[2].

وهي في أصولها قد جاءت قبل (نحو 600 مليون سنة ـ حين ـ تحطمت سيطرة الطحالب التي كانت تحتكر الأرض وحدث انتشار واسع النطاق لأشكال جديدة من الحياة، عرف هذا الحدث بانفجار «كامبريان»)[3].

---

(1) فرانك كلوز، النهاية، عالم المعرفة، الكويت 1994، ص 29.

(2) Richard Leakey, The Origin of Humankind, Phoenix, London 1996, p. 9.

(3) الكون، مرجع سابق، ص 50.

فالحياة التي نشأت بعد نشوء الأرض مباشرة توحي؟! بأن (يمكن أن تكون ـ الحياة ـ عملية كيميائية)[1]، فيما سماه علماء الكيمياء من هذا الامكان «بحساء المحيطات».

ويسبب التعويل على مثل هذا الامكان قال عالم الأحياء المعاصر «فرانسيوس جاكوب François Jacob»: (إن النظرية الداروينية القوية لا تسلم بسهولة من سوء الاستعمال والاستخدام)[2].

كذلك نجد أن الحقائق العلمية تؤكد أن أصول المادة التي منها تحرك «الحساء المحيطي المائي» بالصواعق والغازات البدائية، حين كان جو الأرض خالياً من الأكسجين ومهدرجاً بالهدروجين ومقصوفاً بالأشعة الذرية من الشمس والكون ـ لعدم وجود أوزون آن ذاك لرد هذه الأشعة، والأشعة فوق البنفسجية ـ وحين كانت ذرات هذا الحساء متضمنة الأمينو أسيد وأساس النيوكلو أسيد، والكربوهدرات، وغيرها من عناصر المادة التي تفاعلت بكهرباء الصواعق فشكلت خلايا حية بدائية، وهذا ما يعرف بنظرية التطور الكيميائي[3].

وكل ما أكدته نظرية التطور الكيميائي هو رصد Grand Prismatic Spring في الولايات المتحدة حيث فيه «ميكرو أورجانزمات» تتشكل أو هي مُشَكّلَة بين فجوات مياهه المعدنية الحارة، وجوها البارد المحيط بها، إضافة إلى التجربة الشهيرة التي قام بها «ستانلي ميلر Stanley Miller» عام 1953 بتشكيل أساس البروتين البدائي من الأمينو أسيد والفورميك أسيد بظروف تفاعلية مشابهة لما هو مفترض أنها تشبه ظروف الأرض قبل تشكل غلافها الغازي المعروف اليوم[*].

وهكذا أمكن إنتاج «البروتينيودس Proteinoids» أو البروتين البدائي،

(1) المرجع السابق، ص 50 أيضاً.

(2) François Jacob, The Possible and the Actual, Penguin Books, London 1989, p. 375.

(3) Jim Brooks, Origins of Life, op. cit., pp 97- 98.

(*) لا يمكن تصنيع البروتين وكل ما صنعه «ميلر» هو أساس البروتين الممكن أن يساعد في تشكله لكن ليس بظروف مخبرية تجريبية، بل بظروف لا زالت غامضة؟!

المادة الأساسية في تشكيل كل بناء خلوي حي، وهذا يظل في حيز الجماد بدون DNA أو الشيفرة الوراثية «كأنزيم Enzyme» يعطي الخلية صفة تسمح لها بالحركة والنمو والتكاثر، واختزان الخبرة، وهذا ما لا يمكن تصنيعه، وكل ما يصنعه اليوم علم الوراثة في «هندسة الوراثة» هو نقل DNA إلى آخر ووضع هذا محل ذاك فيصل إلى نتيجتين:

الأولى إيجابية يسرع فيها تطور الأنواع الذي يحصل عبر ملايين السنين في الطبيعة، فيختصره مخبرياً بدقائق، ويشكل أنواعاً جديدة، صارت اليوم تشكل معظم إن لم يكن كل مصدرنا الغذائي النباتي والحيواني، وحتى حيوانات الزينة الأليفة، ونباتات الزينة والزهور وصناعات العطور المختلفة. . . إلخ.

والثاني سلبي بنقل جينات DNA النوع نفسه إلى نفسه بالاستنساخ، أو إلى غيره بالاستمساخ، أي إمكان صناعة المسوخة من نوعين حيوانيين، كالبغل الذي تصنعه الطبيعة، ولكن بشكل موسع بين الأنواع، وكل هذه الصنعة ليست خلقاً، لأن DNA ليس نتاج أي تفاعل كيميائي؟!

من أين جاء: (DNA)؟!

إن الأشعة فوق البنفسجية الكونية تستطيع أن تؤثر بالغبار الكوني المتناثر بين النجوم والذي يحصل أن يوجد فيه الميثان والأمونيا لتشكل أحياناً «الحمض الأميني» أو «Amino-Acid»، ولكن هذا يفتقر إلى «DNA»، وتجمع هذا الغبار الكوني أو تشكله أو إلتصاقه بنيازك ثلجية يحتاج إضافة اليه إلى بكتريات مسبقة التشكل أي بها «أنزيم» DNA قد تشكل في مكان ما من الكون.

ونسبة احتمال بقاء هذه البكتريات بعد ارتطام نيازكها في الغلاف الجوي حية نسبة ضئيلة جداً، لكنها عبر هذا الهطول المستمر من النيازك والشهب على الأرض عبر بلايين السنين، ترتفع النسبة لتشكل أول احتمال دخول الحياة اليها من هناك.

هناك؟!

يصل إلى الأرض في كل سنة حوالى مئة ألف طن من المواد الفضائية المختلفة[1] التي تُدَمَّرُ فور احتكاكها بالغلاف الجوي، لكنها لا تدمر كلياً؟! وما ينجو منها ويصل ضمن بلايين الاحتمالات وهو قد يحمل غباراً كونياً رصده العلماء اليوم «بالميكروويف» فوجدوا ببعضه «Interstellar Grains» قد تحمل واحدة منها في بروتينها «DNA»، يمكنه أن ينجح بالتكرار بأن يزرع في وسط يشبه وسط Grand Prismatic Spring، الذي كانت الأرض البدائية قبل ستمئة مليون سنة كلها عليه، أي بما سمي بالحساء المائي قبل انفجار «الكامبريان» الحياتي.

عربة الله؟!!

هل النيازك هي العربة التي أرسل الله فيها الحياة إلى الأرض؟! «Chariots of God»؟!

ألم تقل كل الأديان بالنزول والهبوط من السماء؟!

لكن:

للنيازك وظيفة طبيعية تدميرية غير ودية أخرى؟! يقول «فرانك كلوز»: (هناك وابل «توريد» السنوي... فيه أجرام يبلغ عرضها عشرة أميال والارتطام بأجرام كهذه يمكن أن يهدد الحياة على الأرض... إننا نحتمي حتى الآن بلعبة المصادفة... انقراض الديناصورات منذ ستين مليون سنة كان أحد الأمثلة لهذه الدرجة القصوى من الدمار. إن الكون مكان عدواني... أريزونا أصيبت بالأمس، وسيبيريا اليوم، فأين سيقع الحدث التالي)[2].

فإذا كنا قد جئنا مع النيازك أو ما يشبهها، فإن دمارنا فيها، إذا نجونا من تدمير بعضنا بعضاً قبل ذلك.

---

(1) Ibid., p. 121.

(2) النهاية، مرجع سابق، ص 34 ـ 35.

أليست كلمة: «اشطنه» العربية تعني أبعده[1]، (والشيطان كل عاتٍ متمرد من أنس أو جن أو دابة)[2]. كذلك تسمي العرب العطش الشيطان[3]. والشيطان قد يكون أنسياً لقوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن**﴾ (الأنعام 12). وقوله تعالى: ﴿**... وجعلناها رجوماً للشياطين**﴾ (الملك 5)، ﴿**وحفظناها من كل شيطان رجيم**﴾ (الحجر 17)، و﴿**هل أنبئكم على من تنزل الشياطين...**﴾ (الشعراء 221).

فائدة:

العلم كالدين يشير إلى النزول.

والعلم كالدين يشير إلى التدمير من السماء.

لكن لكلٍ طروحاته التي تنطلق من بداهاته المطروحة المختلفة، ولئن كان من العبث اخضاع البداهات العلمية للدين، أو البداهات الدينية للعلم، فمن العبث أيضاً غض النظر عن تشابه النتائج، في كثير من الأحيان. وهنا تلتقي مستويات المعرفة بالعارف[*] الذي يراعي ضرورة اختلاف مناهجها.

تنبيه:

هذا هو الخط الرفيع بين الدوغمائية الدينية وبين الاعتقاد الديني، خط معرفة حدود العلم وعدم تجاوزها بالتبريرات المفارقة، مع الادراك في الوقت ذاته بأن العلم جزء من المعرفة الانسانية ككل، وفي مثل هذا الادراك يتميز رجل الاعتقادية الدينية عن رجل الدوغمائية الدينية.

ولئن كان كلاهما ينتمي إلى القناعات الدينية نفسها، فالفرق بينهما شاسع، وهو الفرق نفسه بين رجلين في بيئة واحدة وأحدهما يطلب المعرفة

---

(1) بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت 1977 م، ص 466.

(2) المرجع السابق، ص 492.

(3) المرجع السابق، ص 492 أيضاً.

(*) لا بمعناه الصوفي بل بمعناه المعجمي اللغوي.

في كل مستوياتها، والثاني يتنكر حتى لما يعرف وهو يظن أنه يخدمه.

إنه بعبارة أخرى: الفرق بين الوحشية والتمدن.

وإذ تعاني الانسانية اليوم، فإنها تعاني من وحوش الدوغما الاعتقادية التوراتية اليهودية، أكثر بكثير مما تعانيه من ردود الدوغمائيات الاسلامية عليهم، والتي تقف في موقف المدافع عن النفس.

ولئن أدان الفكر كلا الموقفين، فإدانته للمسبب يجب أن تكون أشد من إدانته للنتائج.

ومن كلٍ ينفذ الشر إلى الحياة الاجتماعية في كل هذا العالم اليوم.

الخطر:

إن أخطر ما تعانيه الحضارة الانسانية من تقدم العلوم اليوم، هو إنعكاس هذه العلوم على المتلقين لها من غير المساهمين بها، لكي يؤيدوا بها إلحادهم الدوغماطي بقدر المتلقين لها من غير المساهمين بها لكي يؤيدوا دوغماطيتهم الدينية.

تأكيد:

إنه ومن تاريخ الحضارات السابقة نستطيع أن نؤكد أن سبب سرية العلوم وسرانيتها، عند «الفراعنة» والحضارات القديمة المشابهة لها كحضارة «المايا»، هو: شعور العلماء آن ذاك، والذي برز واضحاً من تصريحات الحضارة العربية بعد عصر التدوين، بالفارق الشاسع بين العامة والخاصة.

هذا التقسيم الذي أسيء فهمه طبقياً في حضارتنا ـ ربما بسبب التسلل الماركسي إلى فكرنا المعاصر ـ هو في أساسه يقوم على الخوف من حماس العوام، الذي يمكننا تسميته بالدوغماطيات الاعتقادية، ومثل هذه الدوغماطيات هي أساس تعصب الالحاد، وسبب تعصب الايمان المسبب لردات التعصب عليه، كما يظهر بالارهاب المنظم الاسرائيلي والصهيوني العالمي، فإذا رُدَ عليه ركز الرد على الارهاب بنعته بالارهاب وحده، مع التغاضي عن سببه والتهويل من نتائجه، تهويل الدوغماطي القادر على الدوغماطي المقدور عليه.

نتيجة:

هكذا ينقلنا الفكر الفلسفي بخطأ ربيبة دقيقة، من دراسة التعصب الالحادي المعاصر إلى كونه ظاهرة اجتماعية، لا يمكن فهمها إلا بفهم جماع الفلسفات المشرقية والغربية وما تفرزه من نتائج العلوم، ومدى صلة هذه العلوم بالمعارف الانسانية.

مزيد من الايضاح:

إن آتوماً واحداً من الهدروجين يتشكل دوماً في الفضاء - في الفراغ الفضائي اللامقاس - بمعدل كل $(10)^{12}$ سنة، فالمادة تخلق دوماً من العدم، وإزاءه يظهر ما يسميه العلماء «Antiparticle»[1] أي مضاد المادة، ليعيده إلى حضن اللامقاس أو العدم ثانية، فإذا نجا «آتوم» الهدروجين منه، تحرك في الفضاء ليلتقي بأتوم هدروجين آخر متشكل، أي اندفع ليبحث عن شبيهه، وهذا القانون الأزلي بتلاقي المتشابهات يؤدي إلى (احداث اصطدامات عشوائية بين الذرات فتتولد حرارة وضوء. ويبدأ الغاز بالسطوع، وتقاوم الحرارة التي في الداخل شد الجاذبية المتجهة داخلياً)[2].

ولما كانت درجة حرارة الغاز، أو ذرة الغاز الساكنة قبل الصدام (270 -)° تحت الصفر[3]، فبمجرد اصطدام الآتومات تبدأ درجة الحرارة بالارتفاع، ومع ارتفاعها وانجذاب ذرات أخرى تتشكل المادة[*] عبر ما يشبه بالانفجار الذري الذي نرصد تكرر بقعه في كل الكون اليوم ولكن لحظة الانفجار الأولى قبل عشرة أو عشرين مليار سنة، هي التي سماها العلماء بالانفجار الأول أو الكبير «Big Bang»[4] الذي به بدأ كوننا ذو الأبعاد الثلاثة، بالتمدد بشكل إهليلجي لتشكل مجموعتنا المحلية منه ما

---

(1) Origins of Life, op. cit., p. 14.

(2) النهاية، مرجع سابق، ص 179.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(*) 92 عنصراً أو مواد معروفة.

(4) الكون، مرجع سابق، ص 219.

يعرف «بدرب التبانة» ومجرة «م ـ 31» (وثمة مؤشرات إلى أن عنقود العذراء «Virgo» يحتوي على عشرات الآلاف من المجرات)[1]. ونحن (نسكن في زاوية ضائعة من إحدى هذه البنى التي نسميها المجرات)[2].

تحليل:

من عالم اللابُعْد اللامقاس أو اللطيف المطلق تخلق كثافة هدروجينية، فيظهر معها أول قانون كوني: قانون تلاقي المتشابهات، وبه تبدأ الحركة نحو تشكيل المادة، وحين تشكلت كتلة مادية كثيفة لأول مرة، فُتِقَ بها رتق عالم الأبعاد الثلاثة فحصل الانفجار الأول، ولا زال يُخْصَبُ بالكثائف من اللطائف، وبه ظهرت حركة المادة أي الزمن، ولعل (الكثير من الناس لا تعجبهم فكرة أن الزمن كان له بداية، لأن هذا يتضمن مفهوم الخلق)[3]. لكن هذا هو أصل المادة، وتلك كانت كيفية تشكلها بالمجرات. فالزمن قد تبع حركة المادة وهو الدلالة على نبضاتها، ولذلك سماه عالم الفيزياء المعاصر «ستيڤن هوكنغ Stephen Hawking» بسهم الزمن «The Arrow of Time» من منطلق أن الزمن قياسُ ما بين حدثين وهما تحديداً (السرعة والضوء... وهذا ما قاد إلى... النظرية النسبية... حيث لكل ملاحظ ـ لسرعة ما ـ قياسه الزمني الخاص)[4] حسب وضع الذي يقيس.

الزمن:

الزمن إذاً حامل حركة المادة وهو في هذه الحركة، ولأن كل الأجسام الفيزيائية متحركة في صلب بنية آتوماتها، فهو أول تعبير ميتافيزيائي عن عالم الأبعاد الثلاثة ـ والأربعة ـ الذي نحن فيه.

إنه وبمجرد أن يظهر من لطيف اللامقاس ذرة هدروجين يتحرك

---

(1) المرجع السابق، ص 221.
(2) المرجع السابق، ص 220.
(3) Origins of Life, op. cit., p. 14.
(4) Hawking, A Brief History of Time, Bantam Books, N.Y. 1997, p. 159.

أتومها، وبهذه الحركة وعبر قانون تلاقي المتشابهات ـ الحب إن شئت ـ تتحرك هذه الذرة نحو مثيلاتها، والمحرك الذي لا يتحرك ويحركها يعبر عن نفسه بالحركة التي هي الزمن كحامل لكل مادة فهو «ما وراءها» أي هو التعبير الميتافيزيائي الذي لا بد له لكل فيزياء.

لذلك تساءل «هوكنغ» (من أين يأتي هذا الفرق بين الماضي والمستقبل)[1] في حركة المادة التي نسميها الزمن؟!

وأجاب بأن قوانين الفيزياء لا تتغير لذلك لا يميز العلم قوانينه بين الماضي والحاضر، وبسبب هذا اللاتمييز يمكن للقوانين العلمية المكتشفة اليوم، أن تدلنا على ما حصل في غابر الأزمان.

لذلك يمكن أن تكون هناك (أشكال من الحياة في الكون وفي مجرات أخرى ـ أو حتى بيننا دون أن نشعر ـ عاقلة ومفكرة لكنها مصنوعة من مضادات المادة لا من المادة)[2].

كذلك هناك فرق كبير بين تجلي اللطيف اللامقاس بالمادة، وبين انحلال المادة عودتها إلى اللاشيء أو اللطائف، وهذا هو الفرق بين الماضي والمستقبل!!

وهذه حركية تختلف عن العودة بنفس الاتجاه، إذ أن العودة بنفس الاتجاه تشبه فلماً سينمائياً مرجعاً، تعود الحركة لتنكمش فيه فيبدو الزمن وكأنه يستعاد.

حركية الزمن بأي من الاتجاهين هي ما سماه «هوكنغ»: بسهم الزمن «Arrow of Time». مما يعني أن للزمن إتجاهين أمامياً وعكسياً، ونحن لا زلنا منذ أن تشكل الكون قبل عشرة أو عشرين مليار سنة مع الانفجار الأول «Big Bang» نتحرك مع سهم الزمن نحو الأمام!!

قال «هوكنغ»: (يوجد على الأقل ثلاثة أسهم مختلفة للزمن... السهم النفسي للزمن الذي به نشعر بمرور الزمن ونذكر من خلاله الماضي

---

(1) Ibid., p. 160.

(2) Ibid., p. 160.

ونتوقع المستقبل، والسهم الكوزمولوجي الذي به يتوسع الكون بدل أن ينكمش، والسهم الثرموديناميكي الذي به يظهر كل عدم نظام ولا معقولية)[1] وهذه الاسهم الثلاثة تتحرك باتجاه واحد، وعبر حركتها تتطور المخلوقات ويتطور العقل الانساني، بقدر ما يظهر احتمال الخلل والفوضى والمشكلات الجديدة كل يوم.

إن اللانظام الذي سماه الاغريق «كاوس» يزداد مع مرور الزمن، فإذا زادت اللامعقولية، قد يأتي وقت تكسر فيه السببية التي لا نفهم الوجود الا بها.

لماذا؟!

يجيب «هوكنغ»: (لأن اتجاه الزمن حيث نرصد فيه زيادة اللانظام هو نفس اتجاه الكون نحو التوسع)[2]. إذ في مشارف نهايات هذا التوسع ستتحطم كل القوانين التي حتمت ظهور الانفجار الأول، في عالم الأبعاد الثلاثة ـ الأربعة ـ الذي نحن فيه. تلك القوانين التي (بدأت مع الفضاء ـ الزماني بالتوسع بنظام دقيق محكم... نحو الكون اللامحدد وفي هذا اللاحدود كل عدم اليقين)[3].

إن سهم الزمن الثرموديناميكي يستدعي سؤالاً مفارقاً لما نحن فيه اليوم، لذلك قال «هوكنغ»: (ماذا يمكن أن يحصل حين سيتوقف الكون عن التوسع ويبدأ بالتقلص ثانية)[4]. وذلك بفعل تعادل القوى بين الجاذبية ـ جماع جاذبيات المجرات ـ ودفع قوة الانفجار الأول؟! ثم بتراجع المحصلة الصفرية لهاتين القوتين الكونيتين بالعد عكسياً؟!

للاجابة عن هذا السؤال هناك احتمالان لا ثالث لهما: العودة بنفس الاتجاه الاهليلجي بشكل فوضوي نحو نقطة الانفجار الأول، أو العودة على نفس المسار الاهليلجي حرفياً.

---

(1) Ibid., p. 161.
(2) Ibid., p. 164.
(3) Ibid., p. 165.
(4) Ibid., p. 166.

فإذا حصلت هذه الأخيرة قبل أن يصل التوسع الكوني إلى مرحلة الفوضى وخرق القوانين واللامعقولية التامة، وعاد الكون على نفس سرعته التوسعية 170 كم/ ثا وعلى نفس مساره سيتحقق نوع من العود الأزلي الذي تنبأ به «نيتشه» أو معاد: تلد الناس فيه من قبورها كما يستعاد شريط فيلم سينمائي عكسياً؟!

يقول «هوكنغ»: (هل سيرى الناس أجزاء فنجان مكسور تعود لتتلاحم أمامهم وتقفز من الأرض عائدة إلى الطاولة؟!)[1].

ويشبه «هوكنغ» البقع السوداء «Black Hole» التي ترصدها المراصد الفضائية اليوم، بخير ممثل عما سيحصل للكون بعد لحظة تعادل قوى الدفع والجذب فيه، وعودته إلى الوراء مع سهم الزمن الراجع الثرموديناميكي، يقول: (هناك طريقة سريعة لمعرفة ما سيحصل؟! اقفز إلى قلب بقعة سوداء. فالنجوم التي تتداعى فيها يحصل لها نفس ما سيحصل في مراحل التداعي الأخير لكل الكون)[2].

ممكن أن يعود سهم الزمن إلى الوراء إذاً، لكن أن يعود بنفس الاتجاه الذي مر به حرفياً، فهو إمكان أبعد، يرتبط بمدى التزام الكون بالنظام ويقوانينه التي ستتداعى كلما اقترب من نهايته!! إذ أن حتى العودة هي ضربة من النظام، لا تسمح به الفوضى أو «كاوس» النهاية.

لكن «هوكنغ» يؤكد ملاحظته أن (السهم الكوزموديناميكي والسهم الكوزمولوجي يشيران إلى التحرك بنفس الاتجاه... فالكون يتوسع مما يستدعي أنه سيعود لينكمش... لتجنب التداعي - الذي لا تسمح به قوانين الميكانيكا.... لذلك لا يمكن للانظام - الكاوس - أن يزداد - ليسيطر -)[3].

إننا كائنات عاقلة وبعبارة أخرى: كائنات تعيش ضمن قوانين ولذلك (لا يمكن لموجود عاقل أن يوجد إلا إذا كان - سهم الزمن يتحرك مع

---

(1) Ibid., p. 166.
(2) Ibid., p. 166.
(3) Ibid., p. 168.

القوانين - إلا إذا كان الكون يتوسع)[1].

إننا في هذا العالم نعيش على ذراع أيمن هامشي من أذرعة «درب التبانة» وندور (حول الشمس مرة في السنة، والشمس والمنظومة الشمسية كلها تدور مبتعدة عن مركز المجرة مرة كل 200 مليون سنة ونمر أحياناً بالقرب من نجوم أخرى)[2]، قد نصدم بها في أي وقت، فليس من المرجح أننا سنشهد نهاية الكون، ولكن هذا لا يعني احتمال تأثرنا بسهم الزمن الراجع حتى ولو لم نكن هنا؟!

القبل والبعد:

وقبل هذا وبعد هذا ففي كوننا الذي نستطيع رصده مئة مليار مجرة، في كل منها مئة مليار نجم في المعدل[3]، ومن الفضاء الزاخر بالحياة وصلتنا شرائط «DNA» (فالآزوت والحمض النووي «DNA» الموجود في جسمنا والكالسيوم الموجود في أسناننا، والحديد في دمنا، والكربون الموجود في فطائر التفاح، كانت كلها قد صنعت في داخل النجوم المنهارة - أمثالنا - وبالتالي فنحن نتألف من مواد نجمية)[4]. وهناك كائنات حية وحتى عاقلة في كل الكون فعدد الكواكب الملائمة للحياة في مجرتنا = N $(3 \times 10)^{11}$ أي مئة مليار عالم حي[5]، لا بد أن به نسبة مذهلة من الأحياء العاقلة.

فأين القبل والبعد في عالمنا ذي الأبعاد الثلاثة - الأربعة - وهل الانفجار الأول كان كما يقول «ساغان»: (مجرد نهاية الدورة السابقة التي دمر فيها التجسيد الأخير للكون)[6]؟!

ثم إذا حصل لنا الموت أو التدمير قبل وصول أي من هذه

---

(1) Ibid., p. 169.

(2) النهاية، مرجع سابق، ص 74.

(3) الكون، مرجع سابق، ص 23.

(4) المرجع السابق، ص 205.

(5) المرجع السابق، ص 257.

(6) المرجع السابق، ص 237.

الاحتمالات التي طرحناها لارتباطها بملايين السنين؛ فسنعود إلى القبل الذي كنا فيه أو سنمر ـ ما دامت حركية سهم الزمان دوماً إلى الأمام قبل الانهيار الأخير لتعادل القوى الكونية ـ أقول: سنمر إذا حمل الزمن ـ كميتافيزياء حركية الساكن المفارق من جسدنا ـ «آنانا»، إلى إمكان تواجدات ذات أبعاد أخرى أكثر أو أقل من ثلاثية، عبر عنها «ساغان» بقوله: (إمكانية وجود تاريخين منفصلين أو حقيقتين صالحتين بشكل متساوٍ هما: تلك التي تعرفها وتلك التي لم تولد أنت فيها قط. ربما يكون للزمن ذاته عدة أبعاد محتملة)[1].

فسهم زمن «هوكنغ» الثلاثي هو أقرب مشخصات أبعاد هذه الأزمان المحتملة لواقعنا الذي نعرفه.

فهل نحن في زمن البَعد أم في زمن القبل؟!

إن أحداً لن يستطيع أن يجيبك عن هذا السؤال، وأنت في هذا العالم الذي يزداد نقصاً وفساداً رغم كل مظاهر تقدمه.

جواب:

لا يوجد إلا الجواب في مستوى المعرفة الدينية التي تعد بعالم آخر، فكل ما يهم الباحث عن المصير من العلم: إشاراته إليه، إشارات هي محكومة حتماً بكل نقص هذا العالم بأسهم زمنه الثلاثة وأبعاده الثلاثة أو الأربعة على أحسن تقدير.

فلأي شيء يتعصب الالحاد، وبأي حق ينكر الخالق تعالى.

حقيقة:

هكذا نجد أن العلم اليوم يؤكد أننا نعيش بعالم نسقي «Symmetry» تعلوه أنساق وتحته أنساق، وهو جزء هامشي بسيط من نسق عالم الأبعاد الثلاثة ـ الأربعة ـ فهو لا يشكل أي تقديم ولا تأخير لواجب هذا الوجود الذي يجب أن لا نرتجل الأحكام حوله تعالى بشكل سلبي يوصل إلى

---

(1) المرجع السابق، ص 182.

الالحاد، فطالما أن كل إيجابية توصل إلى الاقتراب من اليقين علينا أن نتحرك بفلسفة إيجابية بها «ريبية» ـ بمعناها الجيد ـ في أنفسنا قبل قذف الأحكام بالإنكار الأخرق.

فرأس سلبي المشاعر الانسانية التي تنشأ من التعصب هو: الالحاد.

فإذا كان عالمي الذي أعيش فيه ـ الأرض ـ متروكاً بجانب ذراع هامشي من أذرعة الكون، وأنا متروك بين الملايين من أمثالي فيه، فخلافاً للعبث الذي شعره صاحب الوجودية السلبية «سارتر» بسبب هذا الترك، ألا يمكنني أن أجد في الترك دلالة إشارة إلى أنني أشبه ما أكون في مكان تطهير، إذا لم أطهر من سلبي مشاعري التي تضغط على أحكامي فيه، لن أكون جديراً بأنساق وجودية أرفع، في أعلاها حتماً سيقف الأطهار أمام الحق؟!

ثم ألا تدفعني الريبية في قمة تمحيصها الشكي من أجل الحقيقة إلى تبني افتراض الحق، فعن أي باطل سخف الحاد يتحدثون؟!

الفصل الثاني

أوهام

- أوهام حول معنى الحياة في الكون.
- وهم آخر.

الفصل الثاني

أوهام

أوهام حول معنى الحياة في الكون:

إن تبني افتراض الحق والحقيقة بالعقل النظري أمر قامت به معظم الفلسفات الانسانية منذ فجر التاريخ المكتوب، وهو أمر ممكن دون أن يضطر الانسان حتى إلى الخروج من باب بيته، ويخصب بقراءات معارف الآخرين الفلسفية وبالتأمل.

والفكر الاغريقي في بداياته وفلسفاته كان أول فكر إنساني يخترق بالعقل النظري كلاً من المعرفتين الواقعية الأنطولوجية والشمولية الكلية الكونية، من المنطلق الاغريقي الحضاري القائل: بأن تعرف يعني؛ أن تنظر، ومن هذا المنطلق ظهر الفلاسفة الطبيعيون الاغريق، الذين تجاوزتهم المعرفة السقراطية بالنظر لا بعين الجسد بل بعين الفكر.

ونظراً للمدة الطويلة التي استغرقها تطوير أجهزة النظر بعين الجسد للعوالم الدقيقة حولنا في الفيزياء وفينا في البيولوجيا، كانت الاتجاهات الفلسفية البعد سقراطية في معظمها تنظر باحتقار إلى مدى قدرة الحواس على الوصول إلى الحقيقة، ومن هذا المنطلق انطلق العقل النظري الانساني يرسخ منطلقاته التي تجاوزت كل عقل عملي بأشواط طويلة.

خذ مثلاً «السماع الطبيعي» عند «أرسطو» والطبيعيات في «الشفاء»

عند «ابن سينا» أو الطبيعيات في «المباحث المشرقية»[1] عند «الرازي»، تجد فيها جملاً مثل: إن البق يخرج من أخثاء البقر، أو أن الحيّات والأفاعي تتولد من الشعير... الخ وسوى ذلك من المعرفة البيولوجية الخاطئة.

كذلك ظل الفلكيون يتحدثون عن عالم الفساد والتحول ما تحت فلك القمر، وعالم «الإستقصى» الخامس الخالد اللامتغير فوق هذا الفُلْك حتى «كوبرنيكوس»؟! لقد ظل العقل العملي قاصراً ومقصراً جداً عن العقل النظري، ذاك العقل الذي وصل إلى كشف الكثير من الاقترابات من الحقيقة بالميتافيزياء، قبل تطور الفيزياء بما أفرزته من تقدم علمي كان من نتاجه التقني دخول العقل العملي بعالم الجزيئيات البيولوجية والفيزيائية والكوزمولوجية دخولاً وصل في نهاياته كما يقول «رسل»: (إلى جعل علم فيزياء المادة أقل مادية، وعلم الفيزيولوجيا الذي جعل العقل أقل روحانية)[2].

مثل هذه الحقيقة الحديثة تستدعي ضرورة العود إلى العقل النظري الفلسفي القديم، والنهل من ميتافيزيائياته التي لا زالت باهرة النتائج قريبة من الحقيقة، مع اهمال العقل العملي القديم بكل علومه الفيزيقية، والعود إلى العقل العملي الحديث الفيزيقي، لاصلاح أي خلل ميتافيزيائي كان قد بني على العقل العملي القديم.

تلك هي مشقة الفلسفات الحديثة، التي إذا ما اقتصرت على الخضوع إلى نتائج العلوم الحديثة وتفسيرها فقط، تقع بالحتميات العلمية التي لا يلبث العلم أن يتخلى عنها في سيره المتقدم.

إن ذهنيات الإلغاء الفلسفية التي تنكر وتتنكر للعقل النظري الإنساني القديم، بدعوى حداثة مستجدات العقل العملي الحديث، تضع في فلسفاتها اسفين هدمها بالارتكاز على حتميات ليست حتمية بأي حال من الأحوال.

---

(1) فخر الدين محمد الرازي، كتاب المباحث المشرقية، مطبعة أمير مكتبة بيدار، قم، عام 1211 هـ.

(2) History of Western Philosophy, op. cit., p. 787.

فإذا كان الفلاسفة قد انتهوا من تفسير العالم، كما ظن «ماركس» بضغط من الحتميات العلمية في عصره، فمشروعه بضرورة تغيير العالم يصبح مبرراً، فالمادة والمادة وحدها هي القوة الأساسية في هذا الوجود[1].

إنه يتحدث عن المادة كما فهمها العقل الحتمي، من العقل العلمي في بداية ثورته التقنية، ومثل هذه المادة لم يعد لمفاهيمها الثابتة والحتمية أي وجود، مع «النسبية والكوانتوم» في الفيزياء وتطبيقاتهما في نهاية هذا القرن.

وتعميم نقل هذه الاعتبارات التقنية في بدايات الثورة التقنية، على الفكر الاجتماعي ـ من منطلق أن كل حركة ديالكتيكية تؤدي إلى التقدم في أي مجال كانت، سواء كان اجتماعياً أو علمياً أو فنياً . . . الخ، عمل تظهر فيه الدوغماطية والتسلط النظري على العقل العملي.

ومثل هذا التسلط لا يحد فقط من الحرية الانسانية، بل حتى من التقدم العلمي بأي مجال ومنهج خارج إطار الديالكتيك؟!

لهذا سقط الفكر الماركسي وانهارت معه دوغمائيته؟!

وأنا لا أريد نقد الماركسية، بقدر ما أريد أن أنبه إلى مشقة التعديل الدائم الذي يستدعيه الفكر العملي، لكل حتميات الفكر النظري السابقة، وهذا التعديل هو أساس الأبنية الفلسفية التي تعبر البنيوية المعاصرة عن مجرد جانب لغوي منها.

هذه الأبنية ـ لا البنيوية ـ التي استطاع الفكر العملي السطوع أمامها، عليها أن تعمل على تعديل الفكر النظري، تماماً كما كان يعدل هذا الفكرُ الفكرَ العمليَ الضعيف بين يديه، وحين تفعل هذه الأبنية الفلسفية المعاصرة ذلك تتحرك بالفكر الانساني الفلسفي نحو إشكالاته التي لم تعد تهدد رؤيته للوجود فقط، بل وجوده بحد ذاته، أي تهدد مصيره؟!

هكذا نخرج من أوهامنا في كيفية رؤية الوجود من العقل العملي

---

(1) Ibid., p. 750.

وحده، بمعاضدة العقل النظري، كي نقترب أكثر من الحقيقة!!

إن العقل العملي الذي قدم إلى «الرازي» مفهوم أن البق يخرج ـ يتولد ـ من أحشاء البقر، هو نفس هذا العقل العملي الذي يستنسخ الأبقار اليوم؟! ليعد باستنساخ بشري يطيل حياة الانسان، دون مراعاة هذا «الطويل العمر» الذي سيكون طاغية من نخبة من الطغاة على من لا يقدرون دفع ثمن مردود هذه التقنية، ولا ما سيبقى من طويل العمر إن طال عمره في حيز التخريب أو البناء لهذا التواجد، فأحد لا يستطيع أن يتنبأ بطغيانات هؤلاء، أو بطغيان «السوبرمان» الجيني المصنع؟!

هل الهدف من هذا التواجد اطالة مأساتنا فيه؟! ومأساته بنا؟! هذا هو أول وهم حول معنى الحياة يقدمه العقل العملي اليوم، لذلك قال البيولوجي المعاصر «جاكوب Jacob»: (ان الوهم والعلم يشبعان وظيفة واحدة)[1]. على أن لا نفهم الوهم بخطأ العقل العملي فقط، بل حتى بإصاباته التي يريد أن يفرضها على العقل النظري، كأمر واقع هي أسوأ من كل دوغمائية كان قد فرضها فيلسوف بعقله النظري سابقاً، لأن الدوغما فكرة يمكن الخروج منها، بينما نحن نلزم بالأمر الواقع مهما كان غبياً أو طفيلياً على الحياة ومنطقها، أو كان شريراً؟!

ألم يلزمنا العقل العملي بشر القنبلة الذرية والنترونية، الذي هو أشد من شرور كل الدوغمائيات التي تريد أن تستخدمها؟!

إن العقل العملي في بحثه عن الحياة في الكون قبل أن يعرف ما هي وما معناها والهدف منها هنا، هو عقل أشد وهمية من كل أساطير القدماء.

فوليد التصالب الجيني المثالي ـ السوبرمان ـ الذي بجانبه قطع غيار مستنسخ من عضويته، ليبدل منه ما يهرم منها، قادر على السفر الكوني الطويل في أمثال تصميم مشروع «ديا الوس» الذي وضعته الجمعية البريطانية للسفر بين الكواكب بصاروخ يعمل بالدمج النووي (بسرعة مساوية عشرة في المئة من سرعة الضوء ـ و ـ ستستغرق آنذاك الرحلة إلى نجم «الفا ـ

---

(1) The Possible and The Actual, op. cit., p. 359.

ستتوري» الذي يبعد عنا أربع سنين ضوئية، مدة 43 سنة)[1].

أيها أهم أن ننقل مسوخنا إلى المجموعات الشمسية التي نظن؟! فيها إمكان حياة، لأننا نعرف أننا نعمل على تدمير هذا الكوكب - الأرض - بكل معاني التدمير والتلوث، أم أن نعود عن غي المؤسسات التي تعمل على خنق وتدمير الحياة هنا؟!

تلك المؤسسات التي منعت دولها العظمى من التوقيع على معاهدة «ريو» بالتوقف والحد على الأقل من تفاضلية تسارع تلويث الأرض.

أي وهم حول الحياة في الكون أشد من هذا؟! في كل تاريخ البشرية؟!

وهم آخر:

من الحقيقة التيْ أكدها العقل النظري «بواجب الوجود» كمفهوم فلسفي تجريدي من القوانين السببية الأنطولوجية وروابط القوانين كوزمولوجياً، ومن منطلقات تجريبية بحتة مع دراسة علوم الفضاء عاد الفكر العملي ليؤكد: أن للزمن بداية، سماها بالانفجار الأول «Big Bang»[2].

ومن تلاقي هذين المفهومين بحقيقة: أن لهذا الكون بداية، ومن تأكيد «هوكنغ» أن أشكال الحياة في الكون ليس بالضرورة أن تكون مادية بل قد تكون مصنوعة من مضادات المادة[3]. كان على العقل العملي أن يتوقف عن التساؤل عن إمكان وجود حضارات كونية أرقى منا تقنياً، وأنها ربما تزورنا «بالصحون الطائرة» «UFO» لأننا في كل هذا الكون من عمر واحد، تفصلنا فواصل زمنية شبه مستحيلة الاختراق تقنياً، فكل صلة لنا مع أبعد نجم، هي نفس صلته معنا، وقياس سهم الضوء الزمني منه إلينا هو نفس قياس سهم الضوء الزمني منا إليه، فالمحصلة واحدة.

قال كلوز: (إننا نستطيع أن نظل باقين بعد سوبرنوڤا البليون شمس إذا

---

(1) الكون، مرجع سابق، ص 179.

(2) Origins of Life, op. cit., p. 14.

(3) A Brief History of Time, op. cit., p. 160.

كان الانفجار بعيداً بما يزيد عن 50 سنة ضوئية. وأقرب نجم للشمس يبعد بأربع سنوات ضوئية، وان كانت النجوم تنفصل عن بعضها البعض في المتوسط بسنة ضوئية واحدة... نجم منكب الجوزاء الأحمر... يعد بأن يشكل مشهداً رائعاً عندما ينفجر، وهو بعيد عنا بستمئة وخمسين سنة ضوئية ولن يسبب لنا مشكلة)[1].

وبعبارة موجزة إن عدم الوصول متبادل، ونحن كغيرنا من النجوم (نقوم برحلة ليس حول الشمس فحسب وإنما أيضاً حول المجرة بأسرها)[2] فعن أي وهم اتصال يتحدثون مع كائنات عاقلة عليها أن تمر بتطورات بيولوجية شبيهة بنا؟! ونحن بكرتنا الأرضية قمر صناعي بحد أنفسنا فلمن نطلق الأقمار إلا للسيطرة على بعضنا بعضاً من الفضاء؟!

أي كائنات عاقلة تشبهنا ونحن بعمر واحد تقريباً مع كل الكون بمقياسه الزماني اللامتناهي، ولكننا من تجربة بيولوجية لا يمكن تكرارها.

بقي احتمال اتصالنا بكائنات عاقلة غير متميزة بشكل بيولوجي، من مضادات المادة كما سماها «هوكنغ»، ولا يعرف العقل العملي الاشارة اليها إلا بالنبوءة الأسطورية «النوستراداموس» عبر الحساب الفلكي الذي سجل قصف الأرض بالشهب عام 902 م بعد ظهور المذنب «هالي» في تلك السنة، (وفي داخل حلقة الحطام هناك منطقة عالية الكثافة تدور حول الشمس كل 33 سنة... وكلما زدنا اقتراباً من الجزء الأكثر كثافة، زاد العرض إثارة، وفي عام 1866 م، كان الوابل ساطعاً جداً، وعام 1933 صار شاحباً... ثم عاد «الليونيد» ليصير مثيراً عام 1966 م)[3] وسنمر به عام 1999 م، وهو عام نبوءة «نوستراداموس» بنزول المسيح الدجال من الفضاء.

أي حسب تعبير «هوكنغ» سيكون وابل 1999 م، مصاحباً بمضادات مادة عاقلة؟!

---

(1) النهاية، مرجع سابق، ص 206 ـ 207.

(2) المرجع السابق، ص 94.

(3) المرجع السابق، ص 68.

وبعبارة أخرى إن هذا الوهم الآخر الناتج من العقل العملي، هو: تصور شكل الشياطين التي تحدث عنها العقل الخبري الديني بلا شكل، ورَبْطَها بالمادة سواء كانت صحوناً طائرة أو «وابل ليونيد»، كي لا يؤكد ما أكده الدين بوجودها معنا منذ الأزل.

إن أهم وهم للعقل العملي اليوم هو تجنب أخذه أي شيء من العقل النظري قدر الإمكان، ورغم أن هذا الأخير يعول عليه نفس تعويل الاغريق على صلة المعرفة بالنظر في الفلسفات المادية.

أما العقل النظري المستقل، فلا زال أيضاً ينتبه إلى التقليد الاغريقي الآخر بصلة المعرفة بالنظر الفكري لا بنظر العين - بعين الفكر - فلا ينظر إلى النظر العيني إلا نظرة المصحح لا التابع.

الفصل الثالث

العقل والله تعالى

- العقل النظري.
- العقل العملي والواقع.
- الله أكبر.
- الثقوب السوداء.
- نتيجة.

الفصل الثالث

العقل والله تعالى

العقل النظري:

بحث «أرسطو» عن سر الحياة قبل «2345» سنة، وبعد موت «أفلاطون» عام «347» ق.م.، بعد أن شعر أن تفسير «أفلاطون» للروح بنظرية «المُثُلْ» مجرد تغير مجازي، دقيق لكنه يهمل النظر العقلي فيه كل عقل عملي ممكن، له النظر في «بنية» الأشياء.

فالقدرة التأملية عند الانسان يجب أن لا ترتد على نفسها، لتنتج مِثل نظرية «المُثُلْ»، بل يجب أن ترتد على الأشياء أمامها، أي على العقل النظري أن لا يبقى ولا يبحث في حيز «القوة» التي هي فيه، بل أن يبحث في حيز «الفعل» الذي هو فيه يتحقق، (ذلك أن القدرة التأملية ـ النظرية ـ ليست في حيز الفعل بل هي قدرة بالقوة، ولهذا لا يمكنها أن تدرك ذاتها ـ والأشياء ـ دون أن تتحقق)[1].

وتحقق هذه القدرة لا يتم إلا حين تظهر بصورة «Form» شكل، فليست (الروح هي التي تتعلم وتفكر، ولكن الانسان هو الذي يفعل ذلك بوجود الروح فيه)[2]. والعقل العملي يقول لأرسطو: (إن النباتات وبعض

(1) Aristotle, De Anima «on the Soul», Penguin Books, England, 1986, p. 169.

(2) Ibid., p.146.

الحيوانات الدنيا تستمر بالحياة بعد انقسامها)[1]. فهل الروح تنقسم؟! لذلك قال: (إنه من الخطأ القول أن الروح كمية، خاصة وأن «أفلاطون» نفسه كان يميل إلى اعتبار «عالم الروح» عالماً عقلياً)[2].

وطالما أن الروح تعبر عن (القوى الغازية والنامية والعاقلة وحتى المتداعية... الخ)[3] في الإنسان فهي ليست شيئاً بحد ذاتها، منفصلاً عن الانسان ككل (فالروح لا تنفصل عن الجسد تماماً كما لا ينفصل الشمع عن تشكلاته المختلفة)[4].

(فتماماً كما أن النظر وبؤبؤ العين واحد، كذلك الروح والجسد في الحيوان، فواضح إذاً أن الروح والجسد غير منفصلين عن بعضهما)[5]. وهي كجوهر لا يظهر إلا بِعَرض ـ بشكل Form ـ وعَرَضِهِ هو الانسان الذي بمجرد أن يتشكل يحيا ويوجد، ولهذا (لا يوجد حاسة للخواس)[6] لأن الشعور الإنساني هو هي واحد.

هذه «البنية» حسب التعبير الحديث، للانسان ككل والتي تظهر بكل شكله «Form» هي التي تسمح له بأن يتحرك دون أن تكون هي متحركة، إذ (طالما أن كل ما يؤدي إلى الحركة لا يكون متحركاً بحد ذاته)[7]. فالروح هي المحرك الذي لا يتحرك للجسد، ويظهر تمام فاعليتها بتآزر العقل معها، كمحرك لا يتحرك أيضاً، وبتآزر القوى النامية والغاذية التي تحرك الجسد نحو النمو والتلاؤم، فإذا لم يقدر أو يجهد بعد طول التجدد والنقصان المتناوب عليه، يتحرك نحو الانحلال بتأثير تآزر هذه القوى كلها.

وبتعبير آخر فإن: الروح التي تحمل الجسد على النمو والوعي، تدفعه

---

(1) Ibid., p. 147.
(2) Ibid., p. 141.
(3) Ibid., p. 156.
(4) Ibid., p. 157.
(5) Ibid., p. 158.
(6) Ibid., p. 169.
(7) Ibid., p. 193.

أيضاً نحو الانحلال Decay والموت، مثل ما دفعته نحو Growth النمو فور ظهوره فيها - لا ظهورها فيه - حسب تعبير «أرسطو»، لذلك عرف الروح بقوله: (تعرف روح الانسان بالتحريك من جهة، وبالتفكير والفهم والاستيعاب والادراك من جهة أخرى)[1].

ولما كان لكل شيء هدف في هذا الوجود، ولما كان كل حي يزيد على المادة الجامدة فيه باتصاله بدرجة أو أخرى بالعقل، وصِفَةُ العقل الأساسية هي السببية والغائية: فالأحياء (مفصولة عن أعراضها... ومتصلة بصورة أو أخرى بالعقل)[2]، والعقل محرك لا يتحرك وهو حي بصورة أو أخرى، وغائي، أي به حياة وهدف، فإذا زالت الحياة من فرد بقي الهدف العقلي من وجوده خالداً: (إن العقل وحده الخالد الذي لا يفنى)[3].

والعقل المبرمج في الروح - حسب التعبير المعاصر - بعامل «أنزيم DNA» يدفع بالحيوان الذي هو هو بأن يفقد حواسه مع الزمن، وفقدان الحواس سواء بتصلب الشرايين، أو بتعطيل بعض وظائف الجسد والدماغ يؤدي إلى الموت. (إن فقدان حاسة اللمس - التي منها كل الحواس عند أرسطو - وحده هو الذي يقود الحيوان إلى الموت)[4].

إن العقل الذي يبدو بالروح - حسب أرسطو - عند الحيوان به القوى الغاذية - من الغذاء - «Growth» التي يمكننا أن نسميها بالدوافع البيولوجية اليوم، والنامية والعاقلة، أي كل هذه القوى مبرمجة فيه، حسب التعبير المعاصر - مبرمجة بمورثاته «DNA»، إضافة إلى القوة المنحلة «Decay» المبرمجة أيضاً فيه من أجل موته.

هذه القوة التي سماها علم النفس التحليلي ورآها بجانب الدافع إلى الفناء بجانب دوافع البقاء، هي جزء من خطة العقل الكلي النظري المطلق، بالعقل الجزئي العملي المشخص، لأجل تحرير العقل الجزئي من الجسد نحو العقل الكلي.

(1) Ibid., p. 197.
(2) Ibid., p. 203.
(3) Ibid., p. 205.
(4) Ibid., p. 220.

وبغير هذا التفسير يكون العقل كتجلٍ من تجليات الروح يتحرك باتجاه عبثي، وهذا يخالف ويخرج عن معنى النظام في الكون، فالعقل عند «أرسطو» رغم أنه أساس كل حياة وفيها إلا أنه «مفارق» (العقل مفارق، غير متأثر، غير مختلط، والوجود ـ التواجد «Being» ـ مسرح أعراضه)[1].

العقل العملي:

يقول هوكنغ: (أن النظريات العلمية على النسق الرياضي توضع لشرح ما نلاحظه ـ في الواقع ـ)[2]. تماماً كما توضع الآراء الفلسفية لشرح الحدوس الفكرية النظرية التي نراها بعين العقل، وبين هذين الموقفين تتحرك المعرفة الإنسانية، وأحياناً تختلط وتتضارب فإذا رسخ «حدس» فلسفي خَطَأَتُهُ ملاحظة، أو ملاحظة خطأها «حدس فلسفي» ظهرت الفلسفة في كل بحث علمي من هذا النوع، أو استعملت الفلسفة نتاج العلوم.

وضمن هذا الهدف المعرفي الواحد ـ اللهم إذا كان ينشد الحقيقة مهما كانت قاسية ومخالفة لكل رأي ـ تتحرك الفلسفة مع العلم.

لنأت بمثال على الحركية المتبادلة بين العقل العملي والعقل النظري؟! إن المتمانعات الأربع في فلسفة «كانط»

ـ العالم قديم	←	العالم محدث
ـ يوجد واجب وجود	←	لا يوجد
ـ يوجد بسيط	←	لا يوجد إلا في الذهن
ـ هناك سببية	←	لا تحكم السببية كل الوجود.

متكافئة الحجج بالعقل النظري، ولكن كل معرفة تعتمد على الذهن المجرد ليست إلا وهماً فالحقيقة لا توجد إلا بالتجربة، أي بوحدة العقل النظري

(1) Ibid., p. 5.

(2) A Brief History of Time, op. cit., p. 155.

بالعقل العملي كحامل بمحمول في وحدة ميتافيزيائية واحدة[1]، كما قرر «كانط».

والواقع:

إن هذه المتمانعات ليست متمانعة إلا بعقل عملي مقصر عن اللحاق بالعقل النظري بعصر «كانط» وما قبله من عصور، حيث كان الفكر الدهري القديم مثلاً، وبتأثير من المشاهدة العملية ـ الناقصة ـ حول دوران النجوم، يظن أن الكون كامل لأنه دائر، بل هو الكمال بذاته، مما يعني أن لا أول له ولا آخر؟!

والرد «الكانطي» على هذا اعترف بأنه: (لا يمكن القول الفصل عما إذا كانت المادة مكتفية بذاتها ـ قانون حفظ الطاقة بعصره ـ فهي خالدة، أو هي مخلوقة بخالق)[2]. لأن هذا لم يكن متاحاً للتجربة، لذلك وكل ما قرره «كانط» هو:

1 ـ استحالة وجود تعريف لكل شيء كالزمان والوجود، والضرورة المطلقة[3].

2 ـ مفهوم «النومن» يقنع بوجود الله، ولكنه لا يستطيع بالضرورة البرهان عليه[4].

فليس كل ما يمكن تعريفه أو يمكن البرهان عليه متواجد ضرورة!!

رغم أنه قد لاحظ بالعقل النظري، ومن الدلائل التطورية البسيطة التي كانت لديه، أنه (ومن نتائج ما نعرفه عن القوانين في كليتها الطبيعية ـ الفيزيائية ـ تدل على تطور منتظم من فوضى الكاوس «Chaos»)[5].

---

(1) كانط، مقدمة لكل ميتافيزياء مقبلة، نازلي حسن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967، ص 35.

(2) Kant, The One Possible Basis for a Demonstration of The Existence of God, op. cit., p. 163.

(3) Ibid., p. 53.

(4) Ibid., p. 239.

(5) Ibid., p. 215.

وهذه الحقيقة النظرية التي أكدها العقل العلمي العملي اليوم، دلالة هامة من دلالات قدرة العقل النظري على القبس من العقل العملي، مهما كان هذا القبس ضعيفاً، والشجاعة في الريب وتعليق الحكم، في الحدود القصوى للعقل النظري دون أي مساعدة من عقل عملي.

هذا الاشكال الذي يمكننا تسميته بالإشكال الدهري في العقل النظري، منذ فجر الفلسفة الدهرية مع الاغريق والعرب، على وشك أن تحله الميكروفيزياء اليوم بدراستها للكون، فقد ثبت فيما لا مجال للشك فيه أن المادة محدثة ـ أنظر ما سبق وقلناه عن سهم الزمن وعن DNA ـ يقول «هوكنغ» مشبهاً الكون بكرة هائلة (بأن الكون قد بدأ في نقطة في قطبها ـ بالانفجار الأول ـ)[1] وهو لم يصل إلى خط استواء توسعه النهائي في هذه الكرة بعد[2]. وسيرجع إلى نقطة انفجاره الأول بعد غلبة قوى الجذب على الدفع ، فيعود الزمن أو تكون الرجعة رجعة «Chaos» غير نظامية. أو سيعود للإنكماش نحو قطب التحكم الموازي لقطب الانفجار في الطرف الآخر من الكرة في نقطة سماها «Big Crunch» وعلى كلا الحالين:

1 ـ للمادة بداية ونهاية.

2 ـ للزمن بداية ونهاية.

3 ـ وهما يتحركان بثلاثة أسهم سبق شرحها.

لذلك قرر هوكنغ: (انه ما دام للزمن بداية فنحن نستطيع أن نفترض وجود الخالق)[3]. لكن الشيء الجديد الذي كشفه العقل العملي هو أن الحاضن الذي يتحرك به الزمن بالمادة المخلوقة من العدم لا نهائي، فالفراغ «Space» الذي يتحرك فيه كون الأبعاد الثلاثة ـ الأربعة ـ أزلي لا نهائي، وأكثر من ذلك: هو مجرد نسق «Symmetry» تسبقه أنساق وجود، وتعلوه أنساق وجود آخر، نكاد لا نعرف عنها شيئاً، حتى بالعقل النظري

---

(1) A Brief History of time, op. cit., p. 153.

(2) أنظر المرجع السابق «Figure 8.1» من الصفحة نفسها.

(3) Ibid., p. 157.

سوى حدوس الوحي الديني وما قدمته لنا من مجازات، نميل إلى تأكيدها لأننا متأكدون من وجود هذه الأنساق المعروفة، والتي يرى «هوكنغ» إمكان الانتقال من نسقنا إلى أحدها نظرياً عبر الثقوب السوداء في الكون؟!

نعم إن حاضن الفراغ «Space» لا نهائي أزلي، ولكن المادة فيه محدثة، فإذا اقتصرنا على خلق الله على المادة ننقص من قدر الله تعالى على خلق الفضاء، وبعبارة أخرى يبدو أمامنا الله اليوم أكبر، وهي عبارة رددها عقلنا العربي النظري منذ أكثر من ألف وأربعمئة سنة.

الله أكبر:

الفراغ لا نهائي وبه ثقوب سوداء كما تقول الفيزياء الحديثة، يمكنها أن تنقلك من نسق وجودي إلى آخر، لا نعرف عنه إلا أنه هناك، فنحن بسبب العقل العملي لم نعد ننظر إلى سمائنا على أن بها «الجنة أو الجحيم» بل أن نشير إلى أنساق أكوان أخرى تحكمها مقولاتها الخاصة، بها جنان أوسع حتى من تصورنا الواسع عن جنان السماء، وجحيم بنفس القدر من نسبية التوسع!!

فما هو فضاء تلك الأنساق الكونية الأخرى، التي قد لا يمكن أن يلجها إلا من أشار إليها، أعني العقل النظري، فإذا لم تكن تلك الأنساق لتحتضن أي مادة، فليس لنا بها إلا صلة عقلية بحتة في إمكان الاشارة إليها، وتصورها تصور ناقصٌ حتماً، لكن بمجرد أن استطعنا أن نفعل ذلك، فنحن على صلة ما بتلك الانساق.

صلة أكبر من صلة عيننا بأبعد نجم في الفضاء نراه، فنحن متصلون به بالنظر، أما صلتنا بتلك الأنساق فهي بعين الفكر لا عين النظر. وهنا نعود إلى السؤال الاغريقي القديم، فلكي تعرف عليك أن تنظر لكن بماذا؟!

إننا نعرف أن (هناك الكثير من العوالم الأخرى. وربما تكون هذه العوالم بمعنى ما متداخلة مع بعضها البعض... فهناك ـ قد يكون ـ تتابع لا نهائي للعوالم... إلى الأبد في نوع من الانكفاء اللانهائي لعوالم داخل أخرى إلى ما لا نهاية... ويمكن أن يكون عالمنا المألوف المؤلف من

المجرات، والنجوم والكواكب، والناس جسيمة أولية منفردة في العالم الذي يليه. . . إلى لا نهاية)[1].

هذه هي السماوات، لا السماء الواحدة التي خلقها الله، فهو تعالى أكبر.

الله أكبر.

والحمد لله أننا قد بدأنا بفهم هذه العبارة والشوط طويل، قبل أن نرى بعد أن رأينا أننا لله، أقول أن نرى: إنا إليه راجعون، رؤية لا يشترط فيها عين النظر قطعاً!؟!

على أن الاشارة الوحيدة التي تسمح لنا عين النظر فيها رؤية بوابة الانتقال المادي ـ انتقال المادة ـ من عالمنا ـ كوننا ـ إلى الأكوان والعوالم الأخرى، هي الثقوب السوداء، فما هي هذه الثقوب؟!

الثقوب السوداء Black Holes

في الكون مادة سوداء «Dark Matter»، و«ثقوب سوداء»، فمضادات المادة التي تنتشر في كل الكون لا شكل لها، وتُفْنِي كل تَشَكُّلٍ مادي فيها، وتبتلعه.

ونحن (نقوم برحلة ليس حول الشمس فحسب وإنما أيضاً حول المجرة بأسرها)[2]، وبعبارة أخرى: نحن مادة محدودة ـ شأننا شأن كل الكواكب في المجرات ـ تتحرك ضمن مضاداتها؟! ومن قلب هذه المضادات نتفاعل مع أنفسنا ومع شموسنا، ونبرز في كل يوم في عالم الأبعاد الثلاثة ـ الأربعة ـ، ويطبق الليل الأزلي الأسود على نصف كرتنا الأرضية، في كل 24 ساعة مرة يحددها مدى ميلان الأرض في كل بقعة، فيها بين 12 ساعة إلى خمسة ساعات إلى عدة أشهر كلما اقتربت من قطب الأرض الشمالي؟! ومن عتمة هذا الليل المطبق ـ «الوقب» في اللغة العربية ـ نرصد بقعاً مادية هي كناية عن شموس حولها أمثالنا من الكواكب التي لا

(1) الكون، مرجع سابق، ص 246.

(2) النهاية، مرجع سابق، ص 94.

نراها، وترزح تحت وطأة مضادات ماداتها السوداء.

هذا السواد الذي يكاد يكون كلياً، ولا يبرز الا إذا سطع فيه نجم، أو شهاب أو حتى ذرة غبار كوني، هو ليس عدماً ولا شيئاً، ولم يدرس بالعقل الانساني العملي بشكل علمي، قبل دراسة العلماء لما يسمى بظاهرة الثقوب السوداء، التي تلازمت دراستها مع دراسة مضادات المادة في الكون «Antiparticle». التي تقوم وظيفتها الأساسية بالتولد تقريباً مع كل مادة تتولد من اللامقاس، كل $(10)^{12}$ سنة لتحاول إعادته إلى اللامقاس ثانية.

وكل المواد التي نراها في الكون بما فيها نحن هي: مواد نجت من فخاخ مضاداتها ليس إلا، ولكن بنجاتها مرتبطة بالزمن عبر قوة دفع الحركة، التي لن تلبث في نهاية المطاف، حتى تعود إلى حضن السكون فتفترسها مضاداتها.

هذا الغول الأسود من مضادات المادة نكاد لا نعرف عنه إلا القليل، ومن نتاجه لا نعرف إلا الموت؟!

الموت بما على الأكوان، كما بموتها هي أيضاً حسب فارق الزمن، وهذا الليل الأزلي المطبق لا يحتاج بحد ذاته إلى أي حركة باتجاه المادة، لأن كل المواد تتحرك بحضنه.

وبه منافذ حسب «هوكنغ» وشرفات تطل على عوالم ذات أبعاد أقل أو أكثر من ثلاثة، وهذه الشرفات والنوافذ، التي يمكن لمن يعبرها ـ نظرياً ـ الانتقال إلى عوالم أخرى، وأكوان ليست كأكواننا، وأنساق ليست كأنساقنا، وهذه النوافذ هي: الثقوب السوداء؟!

ومصطلح الثقوب السوداء لم يبرز كواقعة علمية قبل 1969 م، حيث تبين أن هناك في الفضاء كتلاً مادية ضخمة، وشدة الجاذبية فيها لا تسمح حتى للضوء بالخروج منها، وقد يوجد مثل هذه الكتل الجامعة لمضادات المادة بسبب قوتها الهائلة في عدد أكبر بكثير مما نتصور، ولكننا لا نراها.

وهي نتيجة تشكل وتلاحم كم كبير من الهدروجين مع بعضه (يتلاحم مع بعضه ويتداعى على بعضه البعض بقوة جذب ـ المتشابهات ـ في أقصى

تحققاتها)[1] إنها المادة حين تتآزر هاربة من مضاداتها أو هي هذه المضادات، وتتلاحم بقوة تلاقي المتشابهات بأقصى تحققات الجاذبية فيها، كي تنجو من كتلة الفضاء الهائل المضاد لها والتي هي في حضنه، والحرارة التي تطلق من هذا التفاعل (تشبه قنبلة هدروجينية ممنوعة من التوسع الانفجاري ومسيطر عليها)[2].

ومع زيادة كثافة الهدروجين (تضبح قوة الجاذبية على السطح قوية جداً لدرجة تجعل الضوء ينحني إلى داخل النجم بدل الخروج إلى خارجه... فيشد كل شيء بقوة الجاذبية هذه... لدرجة أن الزمان والمكان يصبحان شيئاً واحداً)[3].

في الثقوب السوداء إذاً يتحقق البعد الرابع، وهي في حضن عالم الأبعاد الثلاثة التي يضغط عليها بالفضاء وبمضادات المادة الهائلة من كل جانب، ونتيجة هذا الضغط الهائل والتفاعل التلاحمي الهائل أيضاً في المادة السوداء، تصير الأجسام في هذه الثقوب السوداء بدون طول ولا عرض ولا عمق، أي تصير في البعد الرابع المكان الزماني الذي تحدث عنه «آنشتين» في نظريته بالسرعة ما فوق الحدية؟!

(إن الزمن لا يستطيع أن يبرز إلا بين فواصل موجات متتابعة)[4]، فإذا حرمت هذه الموجات من التتابع صار الزمن ومادة الموجة الموجية شيئاً واحداً، وهذا يفوق سرعة الضوء لأنه يتغلب عليها، وبالتالي هذا هو مكان البعد الرابع في عالم الأبعاد الثلاثة، وهو ليس مكاناً افتراضياً نظرياً كما رآه «آنشتين» بعين الفكر، بل مكان واقعي نراه بعين النظر - إذا أمكن - في كل الثقوب السوداء الكثيرة في هذا الكون، وهي ببعدها الرابع هذا: تشكل كناية عن نافذة على أبعاد أخرى كما تطل على أبعادنا الثلاثة من إحدى واجهاتها؟!

---

(1) A Brief History of time, op. cit., p. 90.

(2) Ibid., p. 91.

(3) Ibid., p. 94.

(4) Ibid., p. 96.

إنها كناية عن عينة لما حصل بالانفجار الأول «Big Bang» الذي أفرز عالم الأبعاد الثلاثة، وهو في بعده الرابع لأول مرة في الكون، حين بدأ تشكل الكون.

إن الزمان المكاني المنحني على نفسه في الثقوب السوداء، يتوسط بداية نسق كوني هو عالم الأبعاد الثلاثة التي نراه منها، ونسق كوني آخر فيه عالم البعد الرابع بحد ذاته، وخلفه عالم أبعاد أخرى لا نعرفها، وهذا العالم المجهول هو نسق كوني آخر بحد ذاته قد يطل أو لا يطل على أنساق أخرى، نجهله ونجهل عنها كل شيء، لذلك قال «هوكنغ»: (إن الوقوع ـ نظرياً ـ نجهله ونجهل عنها كل شيء، لذلك قال «هوكنغ»: (إن الوقوع ـ نظرياً ـ في ثقب أسود، سيجعل الواقع يخرج بنسق كوني آخر)[1]. رغم أن لا شيء عملياً يمكن أن يخرج من هذه الثقوب السوداء، فما رصدته المراصد عن ابتلاع أحد هذه البقع لنجم من النجوم كان سريعاً جداً ولم يغير شيئاً من سرعة دوران الثقب الأسود الدائري الحركة بشكل كامل، وهو يعطي (موجات منتظمة ـ تشبه موجات ـ الراديو)[2].

ونحن نستطيع أن نقرر وجود الثقب الأسود في الفضاء، حين نرى شمساً من شموس الكون تدور حول نقطة معتمة تطلق «أشعة X»، وعلى هذا الأساس استطاع علماء الفضاء أن يرصدوا عدة ثقوب سوداء في مجرتنا حتى الآن، علماً بأن عدد الثقوب السوداء في مجرتنا يقدر بأكثر من عدد النجوم فيها[3]، وهذا يعني أن نسقنا الكوني به الكثير من النوافذ على أنساق كونية أخرى، ونحن على صلة بالأبدية عبر هذه الأنساق، التي استطاع العقل العملي أن يراها بعين النظر الآن، بعد أن كان العقل النظري يؤكدها دوماً منذ فجر الحضارة البشرية؟!

إن الفضاء ليس فارغاً فبه المادة ومضاداتها، والمادة مرئية ومضاداتها في «وقبٍ» أسود، هو أكثر بكثير من ما فيه من مواد، ومحيط بها من كل

(1) Ibid., p. 98.

(2) Ibid., p. 103.

(3) Ibid., p. 106.

جانب وبه ثقوب سوداء عملاقة، تبتلع بثوانٍ ما تعجز مضادات المادة عن ابتلاعه بدهور؟!

(وقد يكون أقرب ثقب أسود لنا يبعد عن مجموعتنا الشمسية بعد «بلوتو» عن الأرض)[1]، فهو قريب. مما يجعل التنبؤ بنهاية مجرتنا خاضعاً لكل احتمالية اقترابه أو ابتعاده عنها؟! وهنا تبرز نسبية الفيزياء؟!

نتيجة:

إن المادة التي تنجو من مضاداتها، التي تتشكل بشكل اعجازي فور تشكلها، تتلاحم عبر قانون تلاقي المتشابهات مع مثيلاتها، وتشكل عبر فسحة الزمن الغابر المجموعات الشمسية والمجرات، لتشكلها حرفياً في حضن مضادات المادة، وبالتلاحم فقط تقاوم تلك المضادات، فتعمل بدورها بما يشبه عمل الحت - في الطبيعة حت الرياح للجبال - لتأكلها تدريجياً، لكن ضوابط الطاقة «Entropy» في المادة تقاوم مثل هذا التآكل، مما يجعل المضادات تضغط عليها ربما بكل قوى الجذب والدفع الكونية، فتخرجها من عالم الأبعاد الثلاثة قبل أن تفنيها وتسخرها لفناء سواها بالثقب الأسود؟!

هكذا يموت الكون بل يقتل قبل أن يموت فيما سماه «هوكنغ» بقطب التحطم الموازي لقطب الانفجار الأول في لحظة «Big Crunch». لحظة التحطم والفناء الكبري لعالم الأبعاد الثلاثة، لهذا النسق الكوني الذي يشير كل ما فيه إلى ما بعده، وخلف تلك الإشارة أنساق وأنساق وأكوان وأكوان، لعل أسوأها ما نحن فيه فيما سماه القدماء بهذا العالم، عالم الفساد والتغير والتنكر والتحول، وما سماه «هوكنغ» بنسق عالم سهم الزمان الذي نركبه الآن باتجاهه الصاعد، وهو سيعود أو يفنى؟!

---

(1) Ibid., p. 121.

الباب الثالث

الفصل الأول
معاني الالحاد

- ـ الالحاد العربي.
- ـ مقال.
- ـ المعنى وتعريف.

الفصل الأول

معاني الالحاد

الالحاد العربي:

أظهرنا كيف أن تهافت الدوغمائية الكنسية إزاء حقائق العقل العملي هو الذي قاد إلى الالحاد في الغرب. خاصة وأن العلوم العملية الامبيريقية التي أفرزها العقل العملي بالعلم هناك، والتي توالدت من بعضها البعض في عصر النهضة، راحت تتكئ على بعضها البعض في عصرنا بصورة واضحة جلية، كما سبق وبينا الصلة بين الميكروفيزياء والميكروبيولوجي، و«الميكروفصل»(*)، والكيمياء وعلوم الفضاء اليوم. وإزاء كل هذه التفرعات العلمية لم تفرز «الثيولوجيا» بعد «الأكويني» منذ العصور الوسطى أي لاهوت جديد.

فآليات التحرك المعرفي من النقل إلى العقل التي تدعم الدين ظلت قاصرة على العقل النظري، بينما التي تدعم الالحاد وجدت بتوسع العقل العملي فرصتها للإنسلال هناك، وهي تقابل إلى اليوم بصمت لاهوتي مطبق؟!

ومن النتائج الايجابية لهذا الصمت الذي نشأ أصلاً من ابتعاد الكنيسة وتباعدها عن السياسات العامة، واقتصارها على التبشير من خلال

(*) المتحجرات المجهرية.

النشاطات التعليمية والصحية والخدمات - سواء في بلادها أو في العالم الثالث -، بل أكثر من ذلك طرح هذه المؤسسات التعليمية لكل الدعاوى الإلحادية في مناهجها، من المنطلق الصلب بأن هذه الدعاوى مهما قويت، لا تزيد الناس سوى ابتعاد عن المشكلة الأساسية في الفلسفات المعاصرة ألا وهي: مشكلة معنى وهدف ومصير الوجود الانساني، التي لا تزيدها العلوم والفلسفات الإلحادية إلا يأساً، وعبثاً وغياباً في المعنى؟!

وبعبارة أخرى: نجح الغرب عبر فسح المجال لأوسع حريات الفكر، بعد فصله القانوني بين الدين والدولة، بإرباك تلك الحريات بسؤال أساسي يتعلق بالغاية من هذا الوجود، وبالهدف الذي سيصير إليه؟! ألم نشر إلى هذا الاشكال في صلب فكر فيلسوف ملحد كبير هو «رسل» حين ثبتنا قوله سابقاً بأن العلوم المعاصرة قد أظهرت عبر العقل العملي دلائل جعلت من (علم فيزياء المادة أقل مادية، وعلم الفيزيولوجيا الذي جعل العقل أقل روحانية)[1]؟!

ولئن تجاهلت الماركسية السؤال عن المصير بطوباوية التحلزن الديالكتيكي اللانهائية، أجابت الوجودية عن السؤال الملحق به ألا وهو الهدف من الوجود، مع ما يعتبره مؤسسها «نيتشه»: بإرادة القوة[2]، التي انقلبت عبثاً مع «سارتر» بعد مشاهدة أوحش تحققاتها النازية في هذا العصر؟!

وزاغت البنيوية المعاصرة عن هذا السؤال بتفكيك كل شيء حتى الانسان إلى حد إعلان موته، وهو حي، بشكل يسرف في أمانة أفكارها لمنطلقات هذه الأفكار اللغوية البحتة؟!

أما البرغماتية التي نجحت بأن تجنب نفسها أي شكل من أشكال المدرسية، أو الحزبية، فقد ظلت في مناخها الذي فرضته على العقل النظري الأمريكي أو هي انبثقت منه، تسمح لكل «إرادة اعتقاد» أن تحدد هدفها الخاص من الوجود، لتعطي معناها الأكثر خصوصية للمصير فيه؟!

---

(1) History of Western Philosophy, op. cit. p. 787.

(2) Kaufmann, Nietzsche, op. cit., pp. 178- 207.

وقد حكمتها هذه المفاهيم الثابتة منذ بداية نشأتها نظرياً مع مطلع هذا القرن[1].

فأين كان الالحاد العربي من هذه المعمعة؟!

إن الحقائق التاريخية تبرز ثمة غيبوبة كان بها الفكر العربي منذ عصر «التنوير الأوروبي» شكلت انقطاعنا عن الفكر مئات من السنين، إلى درجة أننا لا نجد اسماً لمراحل الفكر العربي تقابل العصور الوسطى ثم عصر النهضة فعصر التنوير فعصر البخار فعصر الذرة؟!... إلخ. ويكاد تقسيم العصور الفكرية العربية لا يرتبط إلا بأسماء الدول التي كان هذا الفكر ضحيتها في كل مرة، فهناك العصر الأموي ثم العباسي ثم الطائفي فالفاطمي، فالأيوبي فالمماليك... إلى العصر العثماني الذي أعقبه عصر الاستعمار الذي فرض على هذه المنطقة من العالم، والذي ندعي أنه عصر النهضة العربية هو عصر الاستعمار؛ بشقيه المباشر الذي فرضه الغرب علينا في بداية هذا القرن، واللامباشر الذي يفرض اليوم استقلال تجزيئي مثل ما فرض وعلى نفس خرائطه السابقة سيطرته بحماية هذه الخرائط التقسيمية لعالمنا العربي والدفاع عن حدودها ولو بالحرب.

وقد ظهرت في هذا العصر مجموعة كبيرة من الأدباء ولا زال يظهر، وهم الذين سموه بعصر النهضة، ليخوضوا معركة طواحين الهواء فيما يسمونه بالأصالة والمعاصرة، ومعظمهم لا يدين بأفكاره إلا لما هو مترجم من الفكر الغربي، أو منقول على أحسن الأحوال، والقاسم المشترك بين هؤلاء النهضويين أو من يسمون أنفسهم كذلك، هو التوفيق التلفيقي بين تراثهم وما يريدون استبداله منه بقطع غيار تراثية غربية؟!

أما الفرع الإلحادي من هؤلاء التلفيقيين، فقد أنحى باللائمة على غيبوبة الفكر العربي هذه وعزاها إلى الإسلام، وعلى رأس هؤلاء من تبني

---

(1) أنظر:

William James, The Will to Believe, Longmans Green and Co, N.Y. 1897.

وانظر أيضاً:

Vincent G. Potter, Charles S. Peirce, University of Massachusetts Press, 1967.

ايديولوجيات غربية إلى حد الدوغمائية الماركسية، أو القلة منهم التي قلدت التقليعات الوجودية، أو من أهمل الاثنين ليبحث عن كل وسائل فك الارتباط بينه وبين تراثه بالهجرة إلى الغرب أو أمريكا، غير آبه بأي تراث تقولبه دكتاتوريات تجزيئية تتمسك بالاستقلال المفروض عليها، كما تمسكت بسابق ولائها للاستعمار نفسه؟!

وسبب هذا الربط القائم بين السياسة والفكر، ليس الدين الاسلامي الذي أقصي عن الاثنين، بل تقليد العصور بمعناها السياسي فقط والخالي أو القامع لأي معنى فكري يجرؤ أن يسمها بسمته.

فبناء على هذا قد تصح تسمية العصر الذي نحن فيه بالعصر اليهودي لأننا بصورة أو أخرى نحن فعلياً تحت نفوذه التطبيعي القسري؟!.

هذا العصر لا يعمل أكثر مما يعمل، ولا يهدف أكثر مما يهدف إلا إلى الغاء التراث.

وأداته الأمضى بعد أن بدأ عصر التراجع الاشتراكي عن العالم وما فيه من نزعات ماركسية الحادية، أقول: أداته الأمضى لالغاء التراث العربي الاسلامي الملاحدة العرب.

مقال هاني يحيى نصري لـ «تشرين»:

إذا لم نبرز فلسفتنا المشرقية فسنظل نلهث وراء ركب الحضارة

أن الحضارة العربية المعاصرة لا يمكنها بل يجب أن لا تبقى رهينة الأدب والسياسة، فهي حضارة أغفل منها الجانب الفلسفي لأسباب تاريخية كثيرة، وما لم يستعد هذا الجانب فإن الأدب المعاصر، والسياسية المعاصرة، والفكر المعاصر، سيظل بأحسن الأحوال على ما هو عليه...

نظريات المعرفة تحدد أفق حرية التفكير

وحول أهمية استعادة الفلسفة العربية الإسلامية يقول د. نصري في لقاء أجرته «تشرين» بمناسبة صدور كتابيه الهامين «الميتافيزيا والواقع» و«تاريخ الرسول ﷺ»... والأخير طبع باللغة الانكليزية.

قد يبدو للوهلة الأولى أن الفلسفة لا تقوم إلا على الصراع مع الأدب كما فعل سقراط، ومع الدين كما حصل في القرون الوسطى الأوروبية، وكأن الفلسفة ليست كياناً معرفياً قائماً بذاته، بل لا تبرز إلا من خلال صراع إلحادي وهذا غير صحيح...

إن الفلسفة العربية الاسلامية، يجب أن لا تبقى حبيسة الحكم المسبق بزندقتها (من تمنطق فقد تزندق) ولا أسيرة نظرياتِ المعرفة فقط، التي تدرسها في هذا البلد، فتحد من أفق الباحثين فيها سلفاً، كذلك يجب على الدول العربية التي وضعت في جامعاتها مراكز البحث الاجتماعية والنفسية، وأغفلت القاعدة الاساسية التي تقوم عليها هذه البحوث وهي الفلسفة، ان تعرف أن هذه العلوم الانسانية، لا يمكنها أن تتحرك دون الفلسفة بصورة عامة، والمنطق وعلم الكلام بصورة خاصة.. وما تجاهل هذا الأمر إلا أخطر داء يصيب التعليم في كل الأمة العربية...

فإذا تساءلنا عن موقفنا من حضارة اليوم، يجب أن ننتبه إلى أن استيراد العلوم لا يضعنا بأي موقع متميز وإذا لم تبرز فلسفتنا المشرقية سنظل نلهث وراء ركب اللحاق بالحضارة ولن ندركه...

فتح الأفق لحرية التفكير

● إذاً هل المسألة مسألة مناهج تضاف إلى نظريات المعرفة التي تدرّس برأيك؟

ـ لا، فالمسألة ليست مسألة مناهج، وإنما هي مسألة آفاق تفتح أو تغلق، فبامكانك مثلاً أن تدرسي الفن التجريدي في كليات الفنون، ولكن لا قيمة له ما لم يكن قبله مواد الفن الانطباعي والواقعي، والأمر مشابه، فنظريات المعرفة مهمة جداً في كل البحوث العلمية ولا تؤخذ إلا من معين الفلسفات المختلفة. لكن الاقتصار عليها يقلل من فتح الأفق لحرية الفكر...

والفكر الحر سلاح ذو حدين، لكنه ماض ودونه لا يمكن أن تقوم حضارة حتى ولو جرح.. ولكن الخوف من أن يجرح هو الذي يقوقع أقسام الفلسفة بنظريات المعرفة فقط، والمادية منها على وجه التحديد.. مثل هذه الفلسفة (دوغمائية) ولا قيمة لها...

جنحة الأدب تجاه الفلسفة...

● بدأت اليوم سلسلة من الندوات وحلقات الدراسة التي تهتم باحياء آثار علماء الفلسفة العربية وفكرهم، وربما ينصب هذا في خدمة الفلسفة العربية المعاصرة، ما رأيك بهذا؟

ـ هذا عمل جيد، يقول د. نصري، ويتابع: لو كان المدعوون للاستماع إلى هذه اللقاءات غير مأسورين بخلفيتهم الفكرية بمحدودية نظريات المعرفة فقط من كل الفلسفة العالمية التي يجب أن يطلعوا عليها.. لكن السيطرة (الدوغمائية) على مراكز البحث هي التي يجب أن تلام ومنها لا يخرج الا قراءات أشد دوغمائية لهؤلاء الاعلام الكبار لا يهدف منها إلا جرهم ليبرروا المواقف الراهنة، هم أساساً لم يكتبوا من أجلها... خذي مثالاً مشخصاً حتى لا نظل في العموميات:

إن المشاهد المسكين الذي يستمع إلى محاضر يريد أن يجرّ ابن رشد مثلاً للمذهب المادي لا يستطيع أن يتصور الفلسفة ككل الا صراعاً بين المادية والمثالية... والأمر نفسه قد يتعرض له مشاهد آخر في الهجمة الأخيرة التي نراقبها اليوم على اعلام الفلسفة من الأدباء السينمائيين والمسرحيين، فعندك مسرحية اليوم في لبنان تضج باسم سقراط، عن أي سقراط يتحدثون، كذلك عندك فيلم اسمه (المصير) يضج باسم ابن رشد، عن أي ابن رشد يتحدثون... دعيني أكن صريحاً معك، سقراط اللبناني هو موظف لتسكين الحرب العشائرية والصراع الطائفي عند الرحابنة... وابن رشد المصري خصم للأصولية.

ايرفينغ الأمريكي عاشق الحضارة العربية

● ما هي الأسس الفكرية التي ارتكزت عليها في دراستك الهامة حول تاريخ الرسول الكريمﷺ؟

ـ هذا الكتاب لا يقصد منه وضع سيرة نبوية جديدة ولا بحال من الأحوال، فكل الحقائق الموجودة به موجودة في سيرة «ابن هشام» و«أبو الفدا»، والمراجع الموثوقة في التاريخ العربي.. لكن الهام فيه أنه إضافة إلى المؤرخين العرب الذين عاصروا الرسولﷺ. كان هناك مؤرخون رومان

اعتمد عليهم (واشنطن ايرفينغ) المستشرق الأمريكي المعروف في القرن التاسع عشر ليضع تصوره للرسالة الاسلامية من خلال سيرة الرسولﷺ. وقد أصدرنا ترجمة لأحد كتبه، أنا والأديب عبد الكريم ناصيف بعنوان: (الحمرا) ورأينا في هذا الكتاب مدى عشق (ايرفنغ) للحضارة العربية الاسلامية. ونؤكد هذا العشق مرة ثانية في هذا الكتاب الذي يتناول القاعدة الأساسية التي بنيت عليها هذه الحضارة في فكر الرسول الأعظمﷺ..

فايرفينغ الذي لا نترجم له فقط، هنا، هو امريكي نجا في القرن التاسع عشر مما يقع فيه اليوم المستشرقون الغربيون من فخاخ الصهيونية التي لم تكن آنذاك ذات أي قدرة في نيويورك، حيث عاش ومات، أي قبل الهجرات اليهودية المكثفة لها بين الحربين..

فالرجل وان كان محباً منصفاً للحضارة العربية، فنحن لم نأخذ كتابه على علاته، بل قارناه بمراجعنا العربية الاسلامية، وخرجنا من هذه المقارنة بهذا الكتاب (تاريخ الرسولﷺ) الذي طبع باللغة الانكليزية.

قواعد فكرية لعلم الكلام

● ماذا أردت ألقول من خلاله وما الجديد فيه؟

ـ الهدف من كل هذا، أبعد ما يكون عن الفخار أو الحب الذي لا ننكره لنبينا، ولكن فوق كل هذا، أردنا أن تبرز القواعد الفكرية الصلبة التي من إشارات محمدﷺ خرج علم الكلام العربي. فهذا الكتاب متطلب أساسي برأينا لفهم الفلسفة العربية الاسلامية، وهذا هو أحد الدوافع الهامة في صياغته... فتماماً كما ترتكز الحضارة الغربية كلها على المرحلة السقراطية، ترتكز الحضارة العربية الاسلامية على المرحلة المحمدية... وبين هذين المرتكزين للعالم بهما شوق لتحري حقائق تظهر من جماعهما هي ما نعمل عليه تحت اسم فلسفة المصير. هذا المصير المطروح اليوم بأعنف صوره في البيئة وفي السياسة وفي الاقتصاد وفي الهيمنات العسكرية وفي كل جوانب الحياة... فالتائهون الضائعون اللاهثون وراء (البرغماثيات) النفعية الضيقة عليهم أن يروا نور الشرق فيما ينفعهم حقاً، لا أن يعملوا على تدميره.. ولذلك وجهنا كتابنا للناطقين باللغة

الانكليزية. . . ووعداً منا أن يصدر كتابٌ آخر حول الموضوع نفسه باللغة العربية، كي لا نحرم قراءنا من الاشراقات التي لمع قبسها أمامنا في هذا الكتاب، ولكن العمل قد يطول بضعة أشهر. . .

عظمة الرسول ﷺ في الفكر

● ماذا تقول حول بعض الأقلام التي تعمل لهدم الفكر الإسلامي في الغرب؟

- نحن لم نقصد في هذا الكتاب أن يكون مرجعاً لقراء الحديث أو للفقهاء أو سواهم من رجال الدين فلديهم مراجع عن السيرة النبوية أوفى، ونحن لا نكتب سيرة نبوية لنؤكد حقائق تاريخية أو اجتماعية أو فقهية، إنما نكتب هذه السيرة ليلمس القارئ أسس الجانب الفلسفي في الفكر الإسلامي، وعظمة الرسولﷺ في هذا المجال، أهم من أي مطلب لتحصيل الاتباع، فالذين يهاجمون الرسولﷺ شأنهم شأن من يحبونه لا يعرفون عما يتكلمون إلا بلغة العاطفة الجامحة حباً أو كرهاً، وكفى هذا الشرق عواطف؟!

أما أصحاب النوايا السيئة فيختلفون في إلحادهم عن كل ما عرفه علم الكلام من الحاديات بأنهم يخدمون اليوم هدفاً هو جزء من الغزو الثقافي ليس إلا. . . وهذا الصنف من الالحاد المغرض عميل بكل معنى الكلمة. . . بينما من حق الانسان أن يرفض بقدر ما من حقه أن يؤمن، والمسألة المطروحة اليوم ليست مسألة إيمان أو رفض بل مسألة كسر بنية المقاومة الاسلامية. . . خاصة أن الكيان الاسرائيلي كيان ديني لا يخدمه أكثر مما يخدمه الا العلمانية عند خصومه، ويا ليت كانت العلمانية علماً، بل تجاهلاً للعلم. . ومن هذا المنطلق يمكننا القول: أن الإلحاد العربي المعاصر عليه أن يصمت ويتقزم أمام دم شاب شهيد في جنوب لبنان.

ونحن إذ لا ندعو لأي عنف ندعو للعقل، ولكن أدوات العقل قد لا تنفع مع جاهلية العدو المتغطرس. . . ولكننا وضعنا هذا الكتاب للناطقين باللغة الانكليزية من الباحثين عن الحقيقة لا الباحثين عن إبهارات الالحاد وخنوع ملاحدتنا العرب لهم. . فالباحث عن الحقيقة من الغربيين سيهتم

بقراءة هذا الكتاب، ونحن نفخر بتقديمه لهم حتى يروا أسس بنياننا الحضاري الذي ـ وللأسف ـ يجهله الكثير منا بين عاطفتي الحب والكره. . . !!

خوفاً من الفكر. . . .

● وماذا عن كتابك الميتافيزياء والواقع؟

ـ أنت تعرفين أن الميتافيزياء فرع أساسي من فروع الفلسفة، وجزء لا يتجزأ منها، لكنها محاربة من اتجاهين، الاتجاه الأول: بدأ مع الغزالي في الفكر العربي، وديفيد هيوم في الفكر الغربي بالتقليل من جدوى طروحاتها، لذلك تبنى الفكر التقليدي طروحات الغزالي ورفض هذه المعرفة. . . و تبنى الفكر الإلحادي طروحات ديفيد هيوم ورفضها أيضاً. . . لكن رفضها لا يعني أنها لا تشكل جزءاً أساسياً في تاريخ الفلسفة والعلوم المعاصرة فلولاها لما أمكن أي تقدم علمي، وهذا الادعاء نحاول أن نبرهنه بكتاب الميتافيزياء والواقع، فقد شرحنا الميتافيزياء وشرحنا صلتها بالواقع من خلال اعلام الفلاسفة الذين طرحوا الموضوعات الميتافيزيائية ـ كما نبهنا ـ إلى أن كبت هذا الجانب المعرفي الهام في الفلسفة، ونعود مرة ثانية لنؤكد هو جزء من كبت الفلسفة ككل، وحصرها بنظريات المعرفة فقط، عمل يحد من حرية الفكر خوفاً من الفكر. . . فكيف نخاف مما نتعامل معه يومياً، وندّعي أننا نسير في درب التقدم. . !

حوار: رغداء مارديني[1]

المعنى:

هذا يعني أن الالحاد العربي المعاصر ليس بحث عن أي معنى للوجود، خارج الأطر الاسلامية، بل يعني أنه مرتبط بأهداف أخرى أقلها مساهمته بتحقيق تكامل العصر اليهودي الذي نحن فيه، بسلخ الهوية الاسلامية عنا.

---

(1) 28/ 2/ 1998، جريدة تشرين السورية.

إنه بعبارة أخرى إلحاد عميل، أو أعمى عن عمالته في أحسن الأحوال؟؟ فهل هذا يعني أن تراثنا كان خالياً من الالحاد؟!

تعريف:

إن حركية الديالكتيك بمعنى الحوار «ديا ـ لوغوس» أي الحوار بين شخصين أو حتى بين «مفهومين» في شخص واحد، قد ظهر بشكل منهجي مع «أفلاطون» في كل حواراته، أي تقريباً في كل فلسفته، وهذا الشكل المنهجي في البحث عن الحقيقة بصورة عامة، كركن أساسي من أركان المنطق لم يرسخ ويأخذ صفته كعلم منطق إنساني، إلا مع «هيغل» في كتابه الهام بـ «المنطق»[1] وفي كتابه الآخر المتمم لهذا الكتاب: «فنومونولوجيا الروح»[2] الذي ينتقل به من المنطق إلى ميتافيزيائيته.

وبعبارة أخرى: إن الديالكتيك لم يأخذ بُعدَهُ العلمي المنطقي إلا مع «هيغل»، ولكن تحويره الذي حصل مع الماركسية كفلسفة واحدية الاتجاه، أي تريد أن تفسر كل الوجود بالديالكتيكية المادية، لا علاقة له بهذا العلم إلا كعلاقة أي مفهوم بتطبيق أحادي له فقط، ولذلك لا تعبر الماركسية عن المنطق الديالكتيكي كجزء من علم المنطق، بل على تطبيق من تطبيقاته الممكنة الكثيرة الاحتمال.

وبعد إيضاح هذا الأمر يمكننا فهم معنى الديالكتيك على أنه جزء من «بنية» الفكر الانساني في آلية فهمه للأشياء، وفي صلب هذه الآلية معنى النقائض، فالنقيض لأي فكرة إيجابية مطروحة، يظهر فور طرحها أمام أي فكر.

وحين ترجح الفكرة على النقائض التي تستدعيها بمجرد طرحها، تتعدل الفكرة بهذه النقائض، وهذا التعديل يشكل الطباق الذي ينتج من الفكرة وتعديلاتها.

والطباق بدوره مطروح لنقض جديد، يخرج منهما طباق آخر... الخ

(1) Hegel's, Science of Logic, Humanites Press International Inc, N.J. 1996.

(2) Hegle's, Phenomenology of Spirit, Oxford University Press, N.Y. 1977.

وهكذا تخصب الأفكار وتتجه نحو الحقيقة المرجحة.

وفي أساس هذا أن الفكر الانساني عبر المنطق كقانون له، لا يمكنه الوصول إلى حقيقة نهائية ثابتة، أي لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة، بل كل ما يفعله هو التحلزن باتجاهها.

في الديالكتيك إذاً إمكان واسع لمفهوم «الترجيح الريبي» الذي سبق لنا معالجته حين تكلمنا عن الريبية كمذهب فلسفي!!

فكل نفي لأي فكرة إيجابية مطروحة سواء تم التعبير أو السكوت عنه، هو جزء أساسي من المنطق الانساني من أجل الفهم، ثم المساهمة في إخصاب ما نفهم.

وهذا يعني أن وقوف أي طرح لأي مفهوم عند تأكيده فقط، أو عند نفيه فقط أيضاً سواء بسواء، ينقل الحوار من «ديا لوغوس» أي من الثنائية إلى «مونو ـ لوغوس» أي الأحادية في الفهم.

والواقع أنه لا توجد أحادية في الفهم في المنطق الانساني، فحتى الذي يطرح أي مفهوم ولا يريد أي نفي أو حوار حوله، يشكل هو بحد ذاته وبين نفسه مع نفسه النفي لمفاهيمه التي يؤكدها، حتى قبل طرحه لها، لأنه لا يستطيع أن يفهم هو بحد ذاته مفاهيمه التي طرحها دون آلية منطقية، يشكل النفي جزءاً منها.

لكن الدكتاتورية الفكرية في تصديها لأي نفي ـ معلن ـ لطروحاتها، لا تريد للفكر أن يتحلزن علناً وبعون من الآخرين، بل تكتفي بتحلزنه الذاتي فيها، فيما يسمى بالبراهين الذاتية «Intrinsic» وهذه البراهين الذاتية «Intrinsic Evidence» لا يمكنها أن تصير عمومية إلا بتأكيد قناعات واحدية في تفسير كل الوجود، كالمادية الجدلية، أو بفرض هذه القناعات بأي سلطة غير سلطة المنطق والفكر.

وهذا يعني أن المذهبية تستند على المنطق في جانب واحد منه، جانب واحدية التفكير والتفسير لتشكل الدوغمائيات الاعتقادية، فهي تهمل الاتجاه «الحلزوني» الديالكتيكي نحو الحقيقة بمجرد إعلانها الوصول إلى الحقيقة.

وهذا ما فعلته الماركسية بالديالكتيك حين أوقفته على المادية في تفسير الوجود، وما فعلته العرقية بإيقافه على إرادة القوة والسيطرة.

وما يفعله الإلحاد برفض أي طرح ديني - نقلي - لمعنى الوجود والوقوف أمام هذا النفي والتشبث به، دون تجاوزه إلى أي احتمال طباق جديد.

الإلحاد إذاً يستخدم آليتين - ميكانيزمين - منطقيتين وهما:

1 - دوغمائية واحدية التفسير.

2 - التوقف عند النفي وعدم تجاوزه بشكل متعنت.

يمكننا إذاً تعريف الالحاد بأنه: سلب يقف عند السلب، أو بأحسن الأحوال سلب يقف عند واحدية التفسير.

فإذا هو واجه دوغمائية إيمانية، أي إيماناً قائماً على براهين ذاتية «Intrinsic Evidence» مثله انتهى إلى التمانع، أي إلى تعارض لا يمكن تجاوزه بالمنطق، فيتجه نحو العنف، الذي يطرحه الفكر الدوغمائي بالعبارات: الثورية، أي الإقناع بالقتل والشواء والصلب لا بالمنطق، لذلك قال «رسل»: إن أساس منطق (التفتيش - محاكم التفتيش - هو أن المعرفة ذوقية - ذاتية - ويجب أن تعمم هذه الذاتية على كل الناس، ثم بعد ذلك يجب معاقبة كل مخالف)(1).

والاضطهاد في زماننا يختلف عن الاضطهاد القديم بأنه سياسي واقتصادي بدل عن كونه إضطهاداً لاهوتياً ثيولوجياً(2). فخرق المنطق لا يأتي اليوم من اللاهوتيين، بل يأتي من السياسيين.

لماذا؟!

يجيب «رسل»: (لأن الحقائق الجديدة دائماً تسبب توتراً، وخاصة لمن تمكنوا من السلطة)(3). لأن هز أو خرق واحدية التفكير التي بنوا

(1) Bertrand Russell, Religion and Science, Oxford University Press, N.Y 1961, p. 249.

(2) Ibid., p. 250.

(3) Ibid., p. 252.

عليها سلطاتهم يهدد بتقويض هذه السلطات.

والمنطق بهزه لواحدية التفكير لا يركن إلى النفي وحده، بل إلى الطباقات الجديدة التي تقوض دوماً هذه الواحدية.

المنطق ليس آلية إلحادية قائمة على النفي كما ظن من أدعى في تراثنا أن: «من تمنطق فقد تزندق»، ولا هو معين لأي واحدية في التفكير أيضاً.

بل هو حركية فكرية تدفع بجوانب كثيرة من الفكر الانساني، وخاصة الفكر العملي نحو التحلزن الإهليليجي نحو الحقيقة، التي ربما سطعت دفعة واحدة بالحدوس أمام الفكر النظري، أو العقل النظري خبرياً كان كما في الدين، أو مثالياً كما في الفلسفة.

والسطوع الحدسي للحقيقة في العقل النظري يختلف عن الذاتية الذوقية لها، بقدرته على تقديم المردود الأفضل للعقل العملي حين يحكه على معايير المنطق الصورية والديالكتيكية وحتى الرياضية.

وكل تقدم العلوم والمعارف الانسانية قائم على هذا السطوع الحدسي الذاتي، أما السطوع الذوقي فهو إما صوفية على أحسن الأحوال، أو هو «محاكم تفتيش»، أو جرائم ثورية.

نعم: إن المنطق كأساس قوانين الفكر أو العقل العملي يكشف زيف الحقائق من صحتها، لكنه لا يصنعها ولا بأي حال من الأحوال؟!

الحقيقة ليست من صنع المنطق، لكن المنطق من صنع الحقيقة، إنه الكاشف الإيجابي لأي حقيقة تقدم له، شرط أن لا نقف عند جانب السلب فيه وحده.

فكما للمغناطيس قوانين الجاذبية الكهربية وكما للصوت والضوء قوانين الاهتزاز، وكما للحياة قوانين النماء والتكاثر والموت، وكما للكيمياء قوانين التفاعل... إلخ. كذلك للفكر قوانين المنطق... وكل هذه القوانين لا تصنع ما تقونن بل تضبطه بعد أن يبرز إلى الوجود.

ولعل من أخطاء الفكر الانساني سؤال المنطق بأن يبدع لنا الأشياء، أو يوصلنا إلى الحقيقة؟! دون أن يعود ويتحرك على ذاته.

الحقائق العلمية والمعرفية ليست حقائق نهائية، ولأنها كذلك تصلح أن توزن بميزان المنطق. . . أما الحقائق النهائية(*) كالفراغ والزمان وكل المطلقات، ومنها الموت الذي يستدعي السؤال عن معنى الوجود والتواجد فالإجابات المنطقية عنها عاجزة، لذلك يسلمها المنطق للميتافيزياء وهي بدورها تشير إلى المفارقات.

وعند المفارقات الخبر الديني!!

هكذا بعد أن عرفنا الالحاد وآلياته الفكرية، وحاولنا تعريفه، يمكننا أن نسأل على أي شيء استند تراثنا الإلحادي؟! وكيف يختلف إلحاد الأمس، عن إلحاد اليوم الذي نعتناه بالعمالة؟!

(*) ان الحقائق النهائية تدفع إلى المواقف النهائية حسب «جاسبر».

الفصل الثاني

الالحاد العربي

- الالحاد العربي القديم.
- من التمانع إلى التعارض بمثال.
- التعارض والتمانع.
- قاعدة ونتيجة ومشكلة وسؤال وحقيقة.

الفصل الثاني

الالحاد العربي

الالحاد العربي القديم:

بغض النظر عن مدى قدم النفي والسلب في الفكر العربي، كجزء من الفكر الانساني ككل، وبغض النظر عن الأحداث التي احتكم فيها الفكر الجاهلي في نفيه للإسلام إلى القوة، شكلت الخطابة والشعر أول تعبيرين عن نفي وسلب الفكر الاسلامي في الجاهلية.

فقد افتتح «النضر بن الحارث» الادعاء بأن بإمكان أي أديب متمكن من اللغة العربية تأليف قرآن خاص به (فكان إذا جلس رسول الله ﷺ مجلساً فذكر فيه بالله... خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش، أحسن حديثاً منه... ثم يحدثهم عن ملوك فارس.... وهو الذي قال فيما بلغني: سأنزل مثل ما أنزل الله؟!... وكان ابن عباس رضي الله عنه يقول فيما بلغني: نزل فيه ثمان آيات من القرآن: قول الله عز وجل: **﴿إذ تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين﴾**. وكل ما ذكر فيه من الأساطير من القرآن)[1].

وهذه الآيات الثماني التي ذكرها «ابن عباس» رضي الله عنه لم تذكر اسم «النضر بن الحارث» بل أشارت اليه بضمير الغائب، من منطلق أنها

(1) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، المكتبة العلمية بيروت، عام؟، ج 1، ص 300.

وضعت قانون الرد المسبق على أمثاله في كل زمان ومكان.

ونشير هنا إلى أهمية استعمال القرآن الكريم للضمير الغائب حين وضع الله تعالى قوانينه لنا.

أما الذين كانوا يستهزئون بالرسول ﷺ نثراً وشعراً أمثال «عمرو بن العاص» وسواه، فإلحادهم يدخل من باب الشتائم، ويختلف عن إلحاد أمثال «النضر» أنه إلحاد سلبي بحت، لا يدعي أن لديه أي بديل إيجابي عما به يلحد، لذلك لا يستحق أن تذكر أقوالهم التي هي كناية عن شتائم مقفاة، تقلب معنى إسم الرسول ﷺ من «محمد» إلى «مذمم»، ومن «مأمون» إلى «مأفون» وسواها من النعوت والشتائم التي لا يرد عليها ولا تصلح إلا في تأكيد التمانع لا التعارض فقط مع الاسلام.

والسنة الاسلامية المطهرة قد ردت، لما أذن الله للرسول ﷺ بالرد، على تمانعات الملاحدة هذه، والتي لا توصل الا إلى العنف مع الرسول ﷺ والاسلام والمسلمين، أقول: ردت على العنف بالعنف، وهو العلاج نفسه الذي اتبعه الاسلام مع الجريمة والمجرمين بالاقتصاص منهم على قدر جرائمهم، وهكذا حين لا يقف التعارض في وجه التعارض أي حين لا تقف الحجة في وجه الحجة، ويقرر التمانع، لا بد من الاحتكام إلى الغلبة.

فيرى الملحد كيف ينتقل التأييد الالهي عياناً، ـ بنصر الله لدينه وللمسلمين ـ بعد أن عجز أن يراه فكراً وأغلق فكره ولم يقر بعجزه.

التمانع هو إذاً: إغلاق الحوار والفكر، ولا نقيض له إلا بنقل مستوى التناقض من الفكر إلى الغلبة في الواقع، وبهذه اللغة يفهم الأجلاف، وكذلك فهم أجلاف الجاهلية من العرب الاسلام.

من التمانع إلى التعارض:

إن عظمة الرسول ﷺ أنه لم يغلق باب التمانع مع من يفتحه، ممن يرفض الحوار إلا بلغة العنف حين يهزم، فكان ﷺ يقبل منهم عودة إلى الحوار ثانية، بل أكثر من ذلك: يسمح لهم أن يبدو ما يشاؤون من

تعارضات واعتراضات لديهم على الاسلام، حتى يفهموه، وهذا هو منهج باب التوبة في السنة النبوية الشريفة.

ولنأتِ بمثال:

مثال:

دخلت الفلسفة إلى الشعر الجاهلي - والأدب الجاهلي - من باب القدرية الضيق، ورغم ضيق هذا الباب، ظن العرب الجاهليون أنه هو الحكمة بذاتها، فأطلقوا على أمثال «زهير بن أبي سلمى» لقب حكماء العرب نتيجة انبهارهم بتلك السفسطات الأدبية، مما يعني أن العرب قبل الاسلام لم يعرفوا من الفلسفة إلا ما يتيحه الأدب منها، أي السفسطة.

وبناء على هذا ظن الأدباء الجاهليون أن ليس عند الاسلام أكثر مما عندهم من أدب، لذلك عندما جاءت وفود العرب بعد أن قوي الاسلام (وفرغ - الرسول ﷺ - من تبوك وأسلمت ثقيف وبايعت ضربت اليه وفود العرب من كل وجه)[1]، جاءت هذه الوفود لا لتناقش في الدين، أو لتسأل عن معاني الوحي، ولا لتسأل عن معقولية الايمان، أو أي سؤال فكري فلسفي حول المسلمات والبداهات الجديدة التي جاء بها الاسلام، بل جاءت لتتبارى مع الرسول ﷺ بالقول البليغ، بعد أن غلبهم بالسيف.

حتى أن وفد بني «تميم» الذي جاء لينقذ أسراه من المدينة، أعلن من أول لحظة وصوله أن (يا محمد جئناك نفاخرك فأذن لشاعرنا وخطيبنا. قال: قد آذنت لخطيبكم فليقل)[2].

فلما فرغ خطيبهم وكان اسمه «الزبرقان» لم يجد الرسول ﷺ أي داعٍ، لأن يجيبه هو ﷺ في هذا العبث الأدبي الشعري فقال «لحسان بن ثابت»: قم يا حسان فأجب الرجل فيما قال[3].

وحين انتهت هذه الملاحاة الأدبية أسلم الوفد؟!

---

(1) ابن كثير، السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت 1976 م، جـ 4، ص 76.
(2) المرجع السابق، ص 78.
(3) المرجع السابق، ص 81.

لماذا؟!

لأن (هذا لمؤتى له! لخطيبه أخطب من خطيبنا، ولشاعره أشعر من شاعرنا، ولأصواتهم أعلى من أصواتنا)[1].

لقد كان إيمانهم مرتبطاً بالافحام الادبي وبعلو الشعر الصوتي، أما التسبيب الفكري فكان عندهم ضعيفاً إلى درجة مذهلة.

فإذا هم لم يواجهوا ما يبحثون عنه من سفسطات أدبية، كما حصل مع وفد بني «تميم»، كانوا يتنكرون للاسلام ويهجون الرسول ﷺ، وهذا ما فعله «ابن الزبعري وهبير بن أبي وهب»، اللذان قضت السنة النبوية بمعاملتهم وأمثالهم بنفس منطقهم المحتكم إلى منطق الغلبة بالكلمة من أجل التحريض على الغلبة في الحرب ـ منطق التمانع لا منطق الحوار ـ لذلك قتلهما الرسول ﷺ عندما فتح مكة، وهذا لا يعني أنه ﷺ كان يقتل كل من هجاه، إذ كان يفتح لهم باب الحوار والتوبة دائماً.

وهذا ما لمسه «بجير» أخو «كعب بن زهير بن أبي سلمى» حول وضع أخيه «كعب» المُصَنف من هُجاة الرسول ﷺ، لقصيدته التي لام بها «بجيراً» على إسلامه قائلاً:[2]

ألا أبْـلِـغـا عَـنّـي بُـجَـيْـراً رِسـالَـةً ... فهلْ لكَ فيما قلتُ وَيْحكَ هَلْ لَكا؟[3]
فَبيِّـن لـنـا إنْ كـنـتَ لسـتَ بـفـاعِـلٍ ... عَـلـى أيِّ شـيءٍ غـيـر ذلـك دَلَّـكـا[4]
عـلـى خُـلُـقٍ لـم أُلْـفِ يَـوْمـاً أبـاً لَـهُ ... عَـلَـيْـهِ ومـا تُـلْـفِـى عَـلَـيْـهِ أبـا لَـكَـا
فـإن أنـتَ لـم تـفـعلْ فلسـتُ بـآسـفٍ ... ولا قـائـلٍ إمَّـا عَـثَـرْتَ: لَـعَـا لَـكَـا[5]
سَـقَـاكَ بِـهَـا الـمَـأْمُـونُ كـأسـاً رَوِيَّـةً ... فـأنـهَـلَـكَ الـمـأمـونُ منـهـا وعَـلَّـكَـا[6]

(1) المرجع السابق، ص 83.

(2) سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص 501.

(3) أبلغا: خطاب لاثنين، والمراد الواحد، أو خطاب لواحد مؤكد بنون توكيد خفيفة، قلبت ألفاً في الوصل على نية الوقف.

(4) فبين لنا: أي اذكر لنا مرادك من بقائك على دينك.

(5) لعا لك: كلمة تقال للعاثر، وهي دعاء له بالإقالة من عثرته.

(6) روية (فعيلة بمعنى مفعلة، بضم الميم وكسر العين) أي مروية. والنهل: الشرب الأول، والعلل: الشرب الثاني. والمأمون: يعني النبي ﷺ، كانت قريش تسميه به وبالأمين قبل النبوة. قال الزرقاني: «وفي رواية غير ابن إسحاق «المحمود» وهو من أسمائه ﷺ».

قال ابن هشام: ويروى «المأمور». وقوله «فبين لنا»: عن غير ابن إسحاق.

وأنشدني بعض أهل العلم بالشعر وحديثه:

مَنْ مُبْلِغٌ عَنّي بُجَيْراً رسالةً ... فهل لكَ فيما قلتُ بالخَيْف هل لَكَا[1]
شَرِبتَ معَ المأمون كأساً رَويَّةً ... فأنهلكَ المأمونُ منها وعَلَّكا
وخالفتَ أسبابَ الهُدَى واتَّبعتَه ... على أيّ شيء وَيْبَ غيرِك دَلَّكا[2]
على خُلُقٍ لم تُلفِ أُمّاً ولا أباً[3] ... عليه ولم تُدرِك عليه أخاً لَكَا
فإن أنتَ لم تفعل فلستُ بآسِف ... ولا قائلٍ إمّا عَثَرْتَ: لَعاً لَكا

قال: وبعث بها إلى بُجَير، فلما أتتْ بُجيراً كَرِه أن يكتُمَها رسولَ الله ﷺ، فأنشده إياها، فقال رسول الله ﷺ لما سمع «سقاك بها المأمون»: صدق وإنه لكَذوب، أنا المأمون. ولما سمع: «على خُلُق لم تُلْفِ أمّاً ولا أبا عليه» قال: أجل، لم يُلْف عليه أباه ولا أمّه[4].

ثم قال بُجَير لكعب:

مَنْ مُبْلِغ كعْبا فهلْ لكَ في التي ... تلوم عليها باطلاً وهْيَ أحْزَمُ
إلى الله (لا العُزَّى ولا اللاتِ) وحْدَه ... فتنجو إذا كان النَّجاء وتَسلمُ
لَدَى يَوْمٍ لا ينْجُو وليس بمُفْلِتٍ ... من النَّاس إلا طاهرُ القَلْب مُسْلِم
فدينُ زُهير وهو لا شيءَ دينُه ... ودين أبي سُلْمَى عليَّ مُحَرَّم

قال ابن إسحاق: وإنما يقول كعب: «المأمون»، ويقال: «المأمور» في قول ابن هشام، لقول قريش الذي كانت تقوله لرسول الله ﷺ[5].

وربما كان هناك كلمة أشد من «المأمور»، جعلت الرسول ﷺ يقول:

---

(1) الخيف: أسفل الجبل، ويريد به خيف مني.
(2) ويب غيرك: أي هلكت هلاك غيرك. وهو بالنصب على إضمار الفعل.
(3) قال السهيلي: «إنما قال ذلك لأن أمهما واحدة، وهي كبشة بنت عمار السحيمية، فيما ذكر عن ابن الكلبي».
(4) زاد الزرقاني نقلاً عن ابن الأنباري أن النبيﷺ قال: من لقي منكم كعب بن زهير فليقتله.
(5) سيرة ابن هشام مرجع سابق، ص 502.

من رأى منكم كعباً فليقتله؟! أو أن الأمر كما رواه ابن اسحاق هنا وثبتناه، والله أعلم.

وعلى كل حال: لما لم يعد أمام «كعب» من مجال الا الحوار، أي لما لم يعد يجزي التمانع الخطابي ـ الشعري هنا ـ مع الرسول ﷺ اضطر الالحاد الجاهلي ليحاور.

وهنا نجد أنفسنا إزاء نقلة بالأدب الشعري العربي من «المونولوج» أي القصيدة الأحادية الرأي المتمانعة مع سواها من فكر أو أدب، إلى القصيدة الحوارية «الديالوجية» في قصيدة كعب التي سميت «بالبردة»، لأن الرسول ﷺ كافأ «كعباً» على قدرته الحوارية فيها بأن أعطاه عباءته ﷺ التي كان يلبسها، صوناً له من الصحابة الذين لم يسبق لهم أن اعتادوا على هذا النمط من الشعر الحواري، كي لا يفتكوا به.

قال ابن هشام:

ثم خرج حتى قَدِم المدينة، فنزل على رجل كانت بينه وبينه معرفة. من جُهينة، كما ذُكر لي، فغدا به إلى رسول الله ﷺ حين صلى الصبح، فصلى مع رسول الله ﷺ، ثم أشار له إلى رسول الله ﷺ، فقال: هذا رسولُ الله، فقم إليه فاستأمِنْهُ. فذُكر لي أنه قام إلى رسول الله ﷺ، حتى جلس إليه، فوضع يده في يده، وكان رسول الله ﷺ لا يعرفه، فقال: يا رسول الله، إن كعب بن زُهَير قد جاء ليستأْمِنَ منك تائباً مُسلماً، فهل أنت قابل منه إن أنا جئتك به؟ قال رسول الله ﷺ: نعم؛ قال: أنا يا رسول الله كعب بن زُهَيْر.

قال ابن اسحاق: فحدثني عاصم بن عمر بن قتادة: أنه وثب عليه رجل من الأنصار، فقال: يا رسول الله، دعني وعدوَّ الله أضرِبْ عنقه؛ فقال رسولُ الله ﷺ: دعه عنك، فانه قد جاء تائباً، نازعاً (عما كان عليه). قال فغضب كعبٌ على هذا الحيّ من الأنصار، لِمَا صنع به صاحبهم، وذلك أنه لم يتكلم فيه رجل من المهاجرين إلا بخير، فقال في قصيدته التي قال حين قَدِم على رسول الله ﷺ:

بَانَتْ سُعَادُ فَقَلْبي اليَوْمَ مُتْبولُ   مُتَيَّمٌ إثْرَها لم يُفْدَ مَكْبُول[1]

وكما يشرح محقق سيرة ابن هشام هذا البيت الأول من القصيدة يقول: كما في «الزرقاني» ـ سعاد ـ هي امرأة الشاعر وابنة عمه، خصها بالذكر لطول غيبته عنها، لهروبه من النبي ﷺ. . . يريد أن محبوبته فارقته فصار قلبه في غاية الضنى والسقم والذل والأسر، لا يجد من قيده فكاكاً، ولا يستطيع من سجنه خلاصاً. . . الخ[2].

وهذا الشرح لا يمكن قبوله لأنها لو كانت المرأة زوجة الشاعر وابنة عمه، لما وصف جسدها بهذا الشكل من الوصف الذي يمكننا اليوم تسميته كما يبدو إباحياً إذ قال:

وما سعاد غداة البين إذ رحلوا
إلا أغَنُّ غَضيض الطرف مكحول
هيفاءُ مقبلةً عجزاءُ مدبرةً
لا يشتكي قِصَرٌ منها ولا طُول[3]

ومن جهة ثانية ورغم ما يبدو من إباحية هذا الوصف، إلا أنه محال أن يتجرأ عليه «كعب» وهو في حضرة الرسول الأعظم، والأسوأ لو كان وصفاً لزوجته؟!

وإزاء هذا الاشكال لمن توقف عنده من الأدباء الشراح للبردة من المعاصرين، عمد معظمهم إلى إسقاط هذه الأبيات من القصيدة[4]، وبإسقاطها لا يسقط معنى من معاني القصيدة فقط، بل يسقط معناها الرئيسي في وصف الجمال الكامل لسعاد؟!

فمن هي سعاد هذه؟!

(1) سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ص 503.
(2) المرجع السابق، هامش الصفحة نفسها.
(3) المرجع السابق، ص 504.
(4) أنظر جمال الدين الأنصاري، شرح قصيدة كعب بن زهير، مؤسسة علوم القرآن، دمشق 1984 م، ص 23.

تلك التي خصص الشاعر من أصل «57» بيتاً في قصيدته لها، ثلث هذه الأبيات، مظهراً استحالة الوصول إليها؟!

من هي هذه التي ريقها حين التبسم يسكر أكثر من الشرب للمرة الثانية من الراح؟!

تـجـلـو عـوارض ذي ظَـلْـم إذا ابـتـسـمـت
كـأنـه مُـنْـهَـلٌ بـالـراح مَـعْـلـولُ

هذا المُسكر الكامل في سكره ممزوج بماء شديد البرودة وصاف ضربت جدوله ريح الشمال:

شُـجَـتْ بـذي شَـبَـمٍ مـن مـاء مَـحْـنـيـةٍ
صـافٍ بـأبـطـحَ أضـحَـى وهـو مَـشْـمُـولُ

والذي نقته الجبال الشديدة البياض من الثلج، فأزالت الرياح عنه الشوائب.

وسعاد هذه كريمة إضافة إلى جمالها المسكر السابق وصفه، لكنها لا تصدق فيما تعد فيه، حتى ولو نُصِحَت بذلك.

والسبب أن هذه الخلة جزء من صفاتها التي تخالط كل كيانها والقائمة على الإخلاف بالوعود والتبدل المفجع؟!

أما آن لنا أن نلحظ أن «كعب» لا يتكلم في هذه القصيدة عن امرأة؟! وأن «سعاد» مجرد كناية عن السعادة المطلقة التي يعد بها الاسلام، ولا يمكن الوصول لها إلا عبر استحالات سعاد أو السعادة الأرضية المتصورة لتلك السعادة السماوية المطلقة؟!

فهي لا تدوم على حال وتتلون تلون الاستحالة ـ تلون الغول في أثوابه ـ وسعادة هذه ـ الدنيا ـ ليس لها عهد، بل يكاد أن يقول كل سعادة ليس لها عهد مهما زعم عنها، كالماء في الغربال.

فـلا يـغـرنـك مـا مـنـت ومـا وعـدت
إن الأمـانـي والأحـلام تـضـلـيـل

لأن أي وعد بالسعادة هو من الأباطيل، ومع ذلك أرجو أن تعطينا

السعادة مودتها ولا يأس منها:

أرجــو وآمــلُ أن تــدنــو مــودتــهــا
ومــا إخــال لــديــنــا مِــنْــكِ تَــنْــوِيــلُ

وسأذهب إليها رغم أنها في أبعد مكان في الوجود، حيث عند تصور الشاعر للكون آن ذاك هو الأرض البعيدة التي لا يبلغها إلا الأبطال فقط، من الذين يمشون إلى أرض سعاد هذه بأحدث المطايا التي راح يصفها وصف المحال من النوق الموجودة بين أيديهم، التي تقطع أشد البراري وعورة.

كناية عن همم الرجال في الوصول إلى السعادة المطلقة التي يعد بها الاسلام.

فهل إذا قصرت «بكعب» مطاياه عن بلوغها، عليه أن يقتل؟!

يــســعــى الــوشــاةُ جــنــابَــيــهــا وَقَــولُــهُــم
إنــك يــا بــن أبــي سُــلْــمــى لــمــقــتــول

فــقــلــت خــلــوا ســبــيــلــي لا أبــا لــكــم
فــكــل مــا قــدر الــرحــمــنُ مــفــعــول

فما دمنا تحت القدر أنا وطلاب قتلي فكل المسألة مسألة وقت في موتنا لأن:

كــل ابــن أنــثــى وان طــالــت ســلامــتــه
يوماً على آلة حدباء منقول ـ أو محمول ـ

ولحل هذا التعارض الذي وضع الشاعر نفسه فيه في مواجهة أمر النبي ﷺ بقتله، لم يستمر في الفخر بعد بيت قصيده هذا، بل انعطف إلى عفو الرسول ﷺ يطلب صفحاً:

نــبــئــت أن رســول الله أوعــدنــي
والــعــفــو عــنــد رســول الله مــأمــول

مــهــلاً هــداك الــذي أعــطــاك نــافِــلَــةَ
الــقــرآن فــيــهــا مــواعــيــظٌ وتــفــصــيــلُ

فالوشاة قالوا أذنب «كعب»، وغاية ما هناك أنه لم يقدر أن يحط بالسعادة ـ سعاد ـ وهم لم يدركوا ذلك فكثرت فيه الأقاويل.

وهنا ينعطف الشاعر من قمة التعارض في القصيدة، بين عيان اليقين الذي أعطته إياه الحياة باستحالة ما بعدها من سعادة، إلى تأكيد عيان النقل بإمكان هذه السعادة، فقط من خلال الثقة بمحامد محمد ﷺ، فيمدحه أروع مدح عرفه الشعر الجاهلي، مؤكداً أن قبس النور للسعادة ولكل الأمور هو الرسول ﷺ وهو وحده بعيانه الضامن الأكبر لما يقول:

إن الرسول لنور يستضاء به
مهند من سيوف الله مسلول

ثم يعرج مادحاً الصحابة منوهاً ومعرضاً «بأسمر» منهم كاد أن يقتله مع جماعة من حي من الأنصار وهو الذي سبق وأشرنا إليه، بجرأة من جاء للحوار لا للإذعان:

يمشون مشي الجمال الزُهْر يعصمهم
ضربٌ إذا عرد السود التنابيل

ويختتم ببيت مدحي آخر ينهي قصيدته.

التعارض والتمانع:

إن ابن حكيم العرب «كعب بن زهير» هو أول من نقل الشعر الجاهلي من «المونولوج» إلى «الديالوج» ليضوي فيه مفاهيمه القدرية، واستحالات عياناته الفكرية التطابق مع وعود التنزيل، وهو خلافاً لكل «مونولوج» شعري جاهلي يؤكد فيه الشاعر مسلماته بعد أن يضع بيت القصيد، ثم ينعطف نحو الآراء التنزيلية للاسلام دون أن يقدر حتى على عرضها، ليقبل بها عبر قبوله بمحامد محمد ﷺ فقط، لذلك لا يمكن أن يُكْتَبُ أي نهج للبردة، لأن المسألة ليست مسألة مباراة مديح للرسول ﷺ، بل هي مسألة حوار واعتراض، قبل به رسولنا الأعظم لأنه أعظم.

فالعظيم يقبل حوار التعارض ولا يهن أمام المتمانعات، وما لم نفهم صلة التمانع بالتعارض لن نعرف متى يجب على الاسلام أن يستخدم

القوة، والاسلام ليس دين قهر أو غلبه، إنه دين:

السيف للسيف

و

القلم للقلم.

فالرسول ﷺ في كل سنته الطاهرة لم يشهر سيفاً على من شهر قلماً، كما لم يكن وهو المؤيد من الله ضعيفاً يشهر الاقلام على حملة السيوف، أو يحاول رد صدور الخيل بالكتب.

بهذا المنهج كانت أول معركة تكسر الالحاد البياني في الشعر، وكم أسيء تفسيرها وفهمها؟! ليُتَهَمُ الاسلام بأنه دين الشبق والقهر والسيف؟!

قاعدة:

إذا اتضح هذا الأمر فالاسلام قبل بالتعارض ولم يقبل بالتمانع، لأن أداة التمانع إيقاف الحوار ونقله من تضليل الفخار إلى ظلال السيوف، فالسفسطة بالأدب، والتي تظهر بأشد ضلالاتها وكذبها شعراً - إلا من عصم الله - تنزيل من الشياطين يعارض تنزيل الرحمن الرحيم.

إن صلة اللامنظور بالمنظور المحسوس صلة واقعية يؤكدها الفكر الإنساني حين تخطر الأفكار اليه، كما أكدها الاسلام بالتنزيل، الذي ليس بالضرورة كونه رحمانياً دوماً ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين * تنزل على كل آفاكٍ أثيم * يلقون السمع وأكثرهم كاذبون * والشعراء يتبعهم الغاوون * ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون * وأنهم يقولون ما لا يفعلون *﴾ [الشعراء 221 - 226].

نتيجة:

الاسلام عَدّلَ من الشعر، فلم يعد بيت القصيد لتأكيد المعاندة والتمانع، بل صار لأول مرة مع «كعب» منعطفاً لفتح الحوار والبحث عن مبررات للتلاقي.

كذلك وضع الاسلام للأدب ككل، آداب افتتاح وختم الخطاب،

وآداب التفاهم من أجل الاجابة عن التساؤلات الكبرى التي فرضها طرح هذا الدين الجديد.

إن الاسلام حين غير البداهات الجاهلية غير الفكر العربي كله، وبالتالي غير الأدب العربي والشعر العربي وكل وسائل التعبير.

المشكلة:

وما كاد هذا الاستقرار على بداهات جديدة يرسخ، ويأخذ حظه بالانتشار حتى انتفضت «العصبية» العربية ضد هذه البداهات، لتعيد مسلماتها السابقة إلى حيز التعامل اليومي بين الناس، كما ألفوه منذ ألاف السنين.

فقبل أن يتصدى الفكر الشعوبي للبداهات الإسلامية التي قبلت بها الشعوب البيزنطية والفارسية والمصرية القبطية، وحتى قبل كل تَمَثُلٍ لهذه للاسلام من خلال ثقافاتها القديمة، انتفضت «المسلمات» العصبية العربية على البداهات الاسلامية الجديدة مع مقتل الخليفة الثالث «عثمان رضي الله عنه» وبدأت العصبية تظهر رأسها مع القبول بكل قيم الاسلام وبداهاته، إلا بداهة مفهوم «الأمة» الذي على العصائب العربية أن تتخلى عن عصبياتها كي تحمله.

ولأن هذا لم يحصل كَرَّت سلسلة الانتقاض للبداهات الاسلامية، بدءاً من نقض بداهة الأمة وتجاهلها بالعصبية التي صارت سيدة الموقف، بينما الشعوب التي رحبت بالفتح للخلاص من فوضى السيطرة الفارسية والرومانية عليها، تنتظر تحقيق ما وعد به المسلمين من أن: «لهم ما لهم وعليهم ما عليهم».

وعداً لن تحققه العصبية الأموية التي صارت السلطة السياسية إليها.

سؤال:

تَجَاهَلَ تاريخ الفتح الاسلامي للشام، دور الغساسنة وباقي عرب الشام بتسهيل هذا الفتح وتدعيمه؟! فظل سبب ولاء عرب الشام للأمويين مجهولاً!!؟!

ورغم هذا النقص التاريخي الفاضح الذي غطاه «الواقدي» والمؤرخون الأوائل بإضفاء الصفات الخارقة على «خالد بن الوليد» والفاتحين الأوائل، ظل السؤال حول مدى صدق تحول عرب الشام نحو الاسلام، أو نحو السيطرة على المسلمين من خلال الولاء الشكلي لبني أمية، قائماً.

فبني «تغلب» في بلاد الشام والمقربون من البلاط الأموي، ظلوا على نصرانيتهم كواجهة قبلية تميزهم، وتمكنهم من رفض البداهات الاسلامية دون لوم من أحد، كما أن مسيحيتهم لم تكن إلا غطاء ـ مقبولاً به من المسلمين ـ لبداهاتهم الجاهلية؟!

حقيقة:

إن ما سمي «بالفتنة» كان مجرد صراع بداهات جاهلية مع الاسلام، خرج مع المسلمين بمجرد عودة البداهة «العصبية» لفكرهم وسلوكهم، وحملته الشعوبية، في اتجاهات «فرقية» وإلحادية، شكلت ما يمكننا تسميته بالالحاد العربي القديم.

إن «ابن زيدون» في رسالته الجادة ـ له رسالة هازلة ـ عدد أسباب الجهاد «المرتد»(*) بين وعلى المسلمين مع بعضهم فرسم بداهات الالحاد في الاسلام، من خلال عودة القيم والمسلمات الجاهلية ونحن نذكرها لا لشرح معنى الجهاد «المرتد»، لكن لنرى من خلالها، أركان الالحاد العربي في الاسلام، يقول:

(حنانيك قد بلغ السيل الذبى، ونالني ما حسبي به وكفى، وما أراني إلا أمرت بالسجود لآدم فأبيت واستكبرت، وقال لي «نوح» اركب معنا فقلت: «سآوىٰ إلى جبل يعصمني من الماء»، وأمرت ببناء الصرح لعلي أطَّلَعُ إلى إله موسى، وعكفت على العجل، واعتديت في السبت، وتعاطيت فعقرت، وشربت من ماء النهر الذي ابتلي به جنود طالوت، وقدت الفيل لابرهة، وعاهدت قريشاً على ما في الصحيفة، وتأولت في بيعة العقبة،

(*) الجهاد «المرتد» هو: محاربة الطوائف الاسلامية لبعضها، واعتبار هذه الحرب جهاداً.

وانخذلت بثلث الناس يوم أحد، ونفرت إلى العير «ببدر»، وتخلفت عن صلاة العصر في قريظة، وجئت الافك على عائشة الصديقة، وأنفت من إمارة أسامة، وزعمت أن بيعة أبي بكر كانت فلته، ورويت رمحي من كتيبة خالد، ومزقت الأديم الذي باركت يد الله فيه ـ يشير إلى قول الشاعر بمقتل عمر رضي الله عنه:

جـزى الله خـيـراً مـن امـام وبـاركـت
يـد الله مـن ذاك الأديـم الـمـمـزق ـ

وضحيت بالأشمط الذي عنوان السجود به ـ يعني عثمان ـ وبذلت لِقَطامِ ـ صاحبة ابن ملجم ـ ثلاث آلاف عبداً وقينه. فضرب «علي» بالحسام المسمم، وكتبت إلى عمر بن سعد: أن جعجع بالحسين، وتمثلت عندما بلغني من وقعة الحرة:

لـيـت أشـيـاخـي بـبـدر عـلـمـوا   جـزع الـخـزرج مـن وقـع الأسـل

ورجمت الكعبة، وصلبت العائذ بها ـ أي عبد الله بن الزبير ـ. فكيف ولا ذنب إلا نميمة أهداها كاشح، ونبأ جاء به فاسق)[1].

فكما هناك أركان أي مبادئ وبداهات أساسية للاسلام، هناك أركان الالحاد، أي مبادئه وبداهاته الأساسية.

(1) شوقي ضيف، ابن زيدون، دار المعارف بمصر، القاهرة 1990، ص 107 ـ 108.

الفصل الثالث

الالحاد العصبي

- أركان الالحاد العربي العصبي :
  1 ـ تعريف.
  2 ـ ومثال.
- الشعر والالحاد.
- مثال آخر.
- تتمة الشعر والالحاد.
- ما ذكر في الأغاني، ومراجع أخرى.

الفصل الثالث

الالحاد العصبي

أركان الالحاد العربي «العصبي»:

للالحاد الشعوبي أركان ومبادئ إضافية، أما أركان الالحاد العربي العصبي القديم فهي:

1 ـ معرفة وجود الله، لكن التنكر له تعالى «بالإباء العربي» الذي يشبه رفض السجود لآدم كما فعل إمام العصبية «ابليس»؟!

2 ـ عدم طاعة الرسل من منطلق أن العقل يدل على الحقيقة أكثر وأوضح من مجازاتهم بالوحي؟!

3 ـ إذا كان الله بالسماء فقط فبالمعرفة ـ صرحاً «غزو فضاء اليوم» ـ نصل إليه.

4 ـ الارتداد عن عبادة الله نحو عبادة الأقوياء كالخلفاء وسواهم، كما فعل العجول(*) من بني اسرائيل بعبادة العجل وموسى معهم.

5 ـ هتك المحرمات الدينية والبرهان بذلك على أن الهاتك لم ينله أي عقاب عاجل.

6 ـ عدم الثقة بكل ما قاله الرسول ﷺ، وعدم إطاعة أوامره ونواهيه، أو بعضها.

(*) هم الذين ارتدوا عن «موسى» من عبدة العجل حين غيابه في جبل الطور، فكل من يرتد عن دينه تسميه التقاليد عجلاً.

7 ـ التشكيك بحياة الرسول ﷺ الجنسية، واتهامه ونسائه بالغلمة؟!

8 ـ اتهام الرسول ﷺ بأنه «أهَجَرَ» بعد أكله «سم خيبر»، ويوم تأمير «أسامة» وحين وفاته ﷺ.

9 ـ سب صحابته وأزواجه والادعاء بأن ذلك يقرب المسلم من الله، وكأن الساب أو المتهجم عليهم «رضوان الله عليهم» يعرف اختياراً للأصحاب أفضل من اختيار الرسول ﷺ، أو لديه معيار أفضل للصحبة واختيار الزوجات.

10 ـ قتل الصحابة.

11 ـ قتل آل بيت رسول الله ﷺ، والجعجعة بهم(*).

12 ـ طلب الثأر الجاهلي من المسلمين بقتل الأنصار.

13 ـ رجم الكعبة الشريفة والقتال فيها، وعدم أخذ أي مقدس إسلامي بعين الاحترام، ودخول المساجد حرباً.

هذه هي أركان الالحاد العربي العصبي القديم التي أدت إلى ما سبق وسميناه بارتداد الجهاد، من نشر الدعوة الاسلامية لغير المسلمين إلى نشر المذاهب والفرق بين المسلمين.

فإذا أضيف إلى هذه الأركان الركن الشعوبي يمكن الحديث عن الالحاد في الاسلام قديماً، وبإضافة العمالة وخدمة مخططات اسرائيل بتدمير المقاومة الاسلامية بالتشكيك بالاسلام اليوم، نستطيع أن نتحدث عن الإلحاد الحديث اليوم.

فلنبدأ بأول هذه الشرور، أعني الالحاد العربي العصبي القديم.

(*) التنكيل.



صنم «اللات» التي كانت تعبد في سورية والحجاز قبل الاسلام وهذا الصنم بقي في خرائب «حوران» فلم يدمر. أنظر، عفيف البهنسي، «الآثار السورية» مرجع لاحق.

تعريف:

بهذه الأركان الثلاثة عشر يتضح أن الالحاد ليس شركاً بالله، وان كان يقترب من الشرك بتعظيم الأقوياء وعقائدهم إلى حد عبادتها، ولا كفراً بالله، بل هو في منزلة القرب من الاثنين، ويختلف عن الايمان بأن هَدْم أي ركن من أركان الايمان يهدم الايمان كله، بينما التمسك بركن واحد من أركان الالحاد كاف لأن يكون المتمسك ملحداً، فهو لأنه سلب لبداهات الايمان، يعمل على ترسيخ بداهاته لا بصحتها بحد ذاتها كما في أركان الاسلام مثلاً، بل بتطويع الحقائق التاريخية والمعرفية لخدمة تأكيد نفي هذه البداهات.

فالهاتك للحرمات يقول لك: ها أنا قد هتكتها ولم يحصل لي شيء؟! والعلماني ـ وقديماً كان الدهري ـ يدعي أنه ما دام العقل هو الدال على الحق فما حاجتنا إلى النبوة، وصاحب «الإفك» يدعي أنه يعرف الحدث التاريخي بتفاصيله التي أغفلها الرواة، فهو كراوية للشيطان يعرف «الغلمة» ومتى «أَهَجَرَ» الرسول ﷺ؟!... وهكذا.

إن الخط الدقيق بين استجواب البداهات الفكرية والدينية في الفلسفة للوصول إلى الحقيقة شيء، وبين نقد هذه البداهات ببداهات جديدة أو استعادة القديمة لتحل محلها، شيء آخر لا يقوم به إلا الالحاد.

وهذا هو الفارق بين الرفض الفلسفي الاستجوابي الحواري لأجل الحقيقة، والرفض الالحادي لأجل إعادة باطل زُهِقَ، أو صنع باطل جديد، وهو: الإلحاد.

مثال:

قال الطبري: (لما حصر «ابن الزبير» ذي القعدة سنة 72... رعدت السماء وبرقت وعلا صوت الرعد والبرق... ثم أصبحوا فجاءت صاعقة تتبعها أخرى فقتلت من أصحابه ـ الذين يرمون الكعبة بالمنجنيق ـ اثنى عشر رجلاً فانكسر أهل الشام، فقال الحجاج: لا تنكروا هذا فإني ابن تهامة وهذه صواعق تهامة)[1].

---

(1) أبي جعفر محمد الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار القلم بيروت، عام؟، مج 4، جـ 1، ص 202.

كذلك

(لما نقض الحجاج بن يوسف بنيان الكعبة الذي كان ابن الزبير بناه، وكان إذ بناه أدخل في الكعبة الحجر وجعل لها بابين، فأعادها الحجاج على بنائها الأول.. ثم انصرف إلى المدينة... يعبث بأهل المدينة ويتعنتهم... واستخف فيها بأصحاب رسول الله ﷺ فختم في أعناقهم... رأي أنس بن مالك مختوماً في عنقه يريد أن يذله بذلك... أرسل إلى سهل بن سعد فدعاه فقال: ما منعك أن تنصر أمير المؤمنين عثمان بن عفان قال: قد فعلت. قال كذبت. ثم أمر به فختم في عنقه برصاص)[1].

والدهرية الجاهلية ظلت تعود على لسان الملاحدة، تتردد أشعارها كبداهات ضد بداهات الاسلام، فإذا قال مسلم لملحد هو في نزعه أو مصيبة: الله يدفع عنك!! أجابه الملحد ببداهة دهرية جاهلية:

وإذا المنية أنشبت أظفارها
ألفيت كل تميمة لا تنفع[2]

فالباب الذي يدخل منه الالحاد هو باب قلب البداهات الاسلامية والتشكيك بها، أو استعادة البداهات الجاهلية، ووسيلته ومطيته الشعر حتى ترسخ هذه البداهات الالحادية المناوئة في النفوس.

الشعر والالحاد:

رأينا كيف دفع الرسول ﷺ صناع البداهات من الشعراء إلى عدم الوقوف أمام تمانعاتهم لتأجيج المواقف، وكيف أصبح بيت القصيد عند «كعب بن زهير» عطفةً نحو الحوار لا تصلباً نحو تأكيد التمانع.

لكن بعد أن فتحت «الفتنة» الباب للبداهة «العصبية» كي تعود تدفق معها على الفكر والشعر العربي عودة كل بداهات الدهرية الجاهلية،

---

(1) المرجع السابق، ص 206. أما إذا سأل سائل هل الحجاج ملحد؟! فبالعودة إلى تعريفنا للالحاد نجد أن: كل فعل أو قول يصر عليه صاحبه ضد الدين، وكبيرة الحجاج هدم الكعبة وصلب اللائذ بها!!!

(2) تاريخ الطبري، مرجع سابق، مج 3، جـ 2، ص 182.

وأهمها ربط الخمر بالرجولة والشجاعة والاستهتار بالقيم التي وضعها الاسلام وان لا جزاء فوري على تركها، فالخمر ليست تسميماً للدم وللعلائق الاجتماعية بين الناس، ولا لايقاع العداوة والبغضاء بينهم، بل هي التجربة الوحيدة لكل ظن ديني بالبعث، لأنها البديل العياني الحسي على دخول عالم الغيب؟!

يقول غياث التغلبي «الأخطل»:

شربنا، فمتنا ميتةً جاهليةً
مضى أهلها، لم يعرفوا: ما محمدُ؟
حيينا حياةً، لم تكُن من قيامةٍ
علينا ولا حشر لنا فيه موعدُ
وقلنا لساقينا: عليك فعد بنا
الى مثلها بالأمس، فالعود أحمدُ؟![1]

أما كيف يتجرأ هذا الملحد على تكنية اسم الرسول ﷺ وهجائه بمدح الخمر فهو لأنه رأى:

رأيت قريشاً حين ميز بينها
تباحُثُ أضغان، وطعن أُمورِ[2]

فحمىٰ نفسه ببني أمية ثم راح يزين عودة البداهات الجاهلية:

بني أمية قد ناضلت دونكم ... أبناء قوم هم آووا وهم نصروا
حتى استكانوا وهم مني على مضض ... والقول ينفذ ما لا تنفذ الإبرُ[3]

لذلك يستطيع أن يحلف بكل القيم المعارضة للاسلام وللمسلمين:

(1) أبي مالك غياث بن غوث التغلبي، شعر الأخطل، فخر الدين قباوة، دار الأصمعي، حلب 1971 م، جـ 2، ص 732.

(2) المرجع السابق، جـ 1، ص 64.

(3) المرجع السابق، ص 202.

إنـي حـلـفـت بـرب الـراقـصـات ومـا
أضـحـى بـمـكـة، مـن حـجـبٍ وأسـتـار
ومـا بـزمـزم مـن شُـمـطٍ مُـحـلـقـةٍ
ومـا بـيـثـرب مـن عـونٍ وأبـكـار(1)

وهو بعد هذا التهتك عليه بالهجوم على شعراء الاسلام وعلى رأسهم «حسان بن ثابت» والأنصار كلهم معه يقول:

ذهـبـت قـريـش بـالـمـكـارم كـلـهـا
والـلـؤم تـحـت عـمـائـم الأنـصـار
فـذروا الـمـكـارم لـسـتـم مـن أهـلـهـا
وخـذوا مـسـاحـيـكـم بـنـي الـنـجـار
وإذا نـسـبـت ابـن الـفـريـعـةِ ـ حـسـان ـ خـلـتـهُ
كـالـجـحـش، بـيـن حـمـارة وحـمـار؟!(2)

أما إذا كان «كعب بن زهير» قد مدح الرسولﷺ: «ببانت سعاد». فليعارضها ببانت سعاد على نفس البحر والقافية:

بـانـت سـعـاد، فـفـي الـعـيـنـيـن مُـلُـمـولُ
مـن حـبـهـا، وصـحـيـح الـجـسـم مَـخـبُـول
غـراء فـرعـاء مـصـقـولٌ عـوارضـهـا
كـأنـهـا أحـور الـعـيـنـيـن مـكـحـول
تـسـبـي الـنـسـاءَ، فـمـا تـنـفـك مُـردفَـةً
قـد أنـهـجـتْ عـن مـعـاريـهـا الـسـرابـيـلُ(3)

إلا أن سُعَادَةُ هذه سبية فاجرة لا قيمة لها، وليست كناية عن أي حوار مفارقٍ راق، إنها مجرد معارضة هزيلة لفكرةٍ لم يستطع عقله الإلغائي السلبي المحدود إدراكها.

(1) المرجع السابق، ص 172.
(2) المرجع السابق، جـ 2، ص 484.
(3) المرجع السابق، جـ 1، ص 63.

فإذا هو استند على بني أمية نافذاً من خروم الفتنة ليسب الأنصار، وينكر البعث ويكني عنه بالسكر، ويمدح الخمرة ويحلف برب الراقصات، ويشد «سعاد» إلى فجوره الرخيص، فلم يبق إلا أن يعلن إلحاده، لذلك قال:

ولست بصائم رمضان طوعاً
ولست بآكل لحم الأضاحي
ولست بزائر بيتاً عتيقاً
بمكة، أبتغي فيه صلاحي
ولست بقائم كالعير، يدعو
لدى الإصباح: حي على الفلاح
ولكني سأشربها شمولاً
وأسجد عند مُنبلجِ الصباح(1)

إن الأخطل لم يستطع أن يحيط بكل أركان الالحاد، لقصور عقله عن مثل هذا الفهم الشامل للموضوع الذي كرس كل حياته من أجله، ورغم ذلك نجد أن كل ما استسهله عقله من هذا الموضوع هو نفي القيم الاسلامية ومعارضتها، فجاء الحاده هزيلاً فكرياً طناناً كالطبل الفارغ.

مثال آخر:

إن الركن التاسع من أركان الالحاد التي عددناها هو سب صحابة الرسول أو أزواجه، والادعاء أن ذلك يقرب المسلم من الله، وكأن الساب أو المتهجم عليهم «رضوان الله عليهم» يعرف اختياراً للأزواج أو للأصحاب أفضل من اختيار الرسولﷺ، أو لديه معيار أفضل للصحبة.

وربما كان من أسباب وقوع بعض المسلمين في هذا الالحاد، تعصبهم أو عصبيتهم في اتخاذ المواقف من «الفتنة»، تلك الفتنة التي صارت لصيقة بتاريخ المسلمين، وحاول قدامى «المرجئة» الخلاص من

(1) المرجع السابق، جـ 2، ص 756.

اتخاذ موقف منها، لكن الزمن الذي كان يضغط على المعاصر لها في ذلك الوقت، ويقاومه من يرجئ أمرها ـ أمر الفتنة ـ إلى الله، لا يضغط علينا اليوم، فالحدث التاريخي مهما قرب زماناً من الاسلام يظل بمعزل عن الاسلام كفكر ديني، فالاسلام ليس فكراً تاريخياً.

واليوم على المسلمين حتى ولو لم يريدوا أن يفصلوا المسار التاريخي، عن المسار الديني، عليهم أن يقرؤوا هذا التاريخ قراءة مجردة عن العواطف، حتى يوقفوا استمرار تفاعل الفتنة التي لا يحصدون منها اليوم الا الضعف والانقسام والتداعي.

ولنأتِ بمثال على هذه القراءة:

لقد ظل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه بدون تعدد زوجات حتى توفيت فاطمة بنت رسول الله ﷺ وزوجته، وله منها: الحسن والحسين ومحسن، وأم كلثوم، وزينب الكبرى[1]، رضي الله عنهم أجمعين.

وبعدها تزوج رضي الله عنه من خولة بنت إياس الحَنَفِية، وله منها محمد بن الحنفية رضي الله عنه[2]، ثم تزوج من ليلى بنت مسعود النهشلي وله منها: عبيد الله، وأبو بكر، رضي الله عنهما، ومن أم تغلبية لم يذكرها المسعودي، له رضي الله عنه عمر، ورقية رضي الله عنهما، وتزوج من أسماء بنت عميس التي كانت تحت جعفر الطيار رضي الله عنهم ثم تزوجت أبا بكر الصديق رضي الله عنه ومنها محمد بن أبي بكر. ولما تزوجها الامام رضي الله عنه أنجبت له يحيى رضي الله عنه[3].

وعقب علي رضي الله عنه الذكور ـ الذين أنجبوا ـ خمسة هم: الحسن والحسين ومحمد وعمر رضي الله عنهم[4].

واستشهد مع الحسين رضي الله عنه في وقعة «كربلاء» إخوته: العباس

---

(1) علي المسعودي، مروج الذهب، مطبعة السعادة، القاهرة، عام 1964، مج 3، ص 73.
(2) المرجع السابق، ص 73.
(3) المرجع السابق، ص 73 أيضاً.
(4) المرجع السابق، ص 73 أيضاً.

وعبد الله، وجعفر، وعثمان، ومحمد أولاد علي رضي الله عنهم[1].

وهذا يعني إضافة إلى وجود أبناء لعلي رضي الله عنه من سراري اضافة إلى زوجاته، أن أسماء أولاده تدل على مدى محبته وقربه من صحابة الرسول ﷺ، وعدم وجود خلاف أساسي بينه وبينهم حتى حول الخلافة، بدليل:

أن علياً رضي الله عنه (قد عزل بناته لولد جعفر الطيار رضي الله عنه فلقيه عمر رضي الله عنه فقال يا أبا الحسن، انكحني ابنتك أم كلثوم ابنة فاطمة بنت رسول الله ﷺ. قال: قد حبستها لابن جعفر! قال: انه والله ما على الأرض أحد يرضيك من حسن صحبتها بما أرضيك به... قال قد أنكحتكها يا أمير المؤمنين... فولدت له زيد بن عمر... وهو الذي لطم سمرة بن جندب عند معاوية إذ تنقص علياً)[2].

على أن لا ننسى أن عمر رضي الله عنه كان في ذاك الوقت أكبر وأسن من أبيها بكثير، فهي صغيرة جداً وهو في نهاية عمره في خلافته ومع ذلك زوجها علي رضي الله عنه منه، فهل هذا دليل إلا على الحب والمودة والتقدير، ودليل على أن ما بينهم لا يختلف عما بين أهل أسرة واحدة، فبأي حق يدعي الدعاة ويتقول المتقولون على علاقات صحابة رسول الله ﷺ مع بعضهم، إلا كي يلحدوا الناس في الدين.

والإلحاد القديم الذي لم يمحص مثل هذه القصص شأنه شأن كل إلحاد، يعتمد على السطحية في الحكم على الأمور، وعلى السفسطة فيها، لذلك ظل سلاحه الأمضى هو الشعر والأدب.

تتمة الشعر والإلحاد:

ولأن الشعر يلجأ دوماً إلى تزيين الأفكار التي ينقلها بالنغم إضافة إلى ما يزينها به الأدب من محسنات بديعية وبلاغية، تكاد الأفكار في الشعر أن تختفي بين النغم والمحسنات الأدبية.

---

(1) المرجع السابق، ص 71.

(2) أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، دار الفكر، بيروت عام؟ مج 4، جـ 7، ص 84.

أو هي تبرز جميلة للمشاعر والرغبات الانسانية بعيداً عن الفكر الذي هو وراءها، محتمية بالمسلمات والبديهيات التي قبلت بها تلك المشاعر والرغبات.

والسؤال هو: إلى أي مدى يستطيع الشعر أن يذهب ببداهات الفكر التي يستند عليها ويحملها؟! خارج إطار همه الآني بالإقناع؟!

من منطلق أن الإقناع ـ فن الإقناع السفسطي ـ شيء، وتشكيل القناعات شيء آخر.

إن الأدب عاجز عن تشكيل القناعات، لكنه وعبر الاستعانة بالنغم كفن شعري يستطيع أن يلعب بالقناعات المشكلة بالفكر.

ومن هذا المنطلق يمكننا أن نحكم على الشعر العربي المخضرم بأنه أغنى من الشعر الجاهلي بقناعاته التي قدمها له الاسلام، لذلك جاء شعر «كعب بن زهير» في «البردة» بمثالنا السابق أغنى ببداهاته التي وضعها على محك الحوار مع البداهات الاسلامية، من شعر «زهير» والده المستند على البداهات الدهرية كفلسفة واحدية حكمت الفكر الجاهلي قبل الاسلام.

وما كاد هذا الحوار يبرز مع «كعب» و«حسان بن ثابت» إلى حد ما، إلا وبرزت الحاجة إلى الأدب الكتابي لايضاحه.

وقد ظلت هذه الحاجة معلقة بشكل غير مُلِح تنتظر إبراز بداهات الاسلام بالأدب، مدة قصيرة من الزمن عبر جمهرة رسائل العرب والخلفاء، لتنفجر دفعة واحدة مع الفتنة التي لم تسمح لهذا الفن بالتشكل بعد، ولعل ما سمي بعد ذلك «بنهج البلاغة» وهو خطب الامام علي كرّم الله وجهه تعبير عن هذا الانفجار الأدبي، الذي ظل ينظر إليه بالنسبة إلى خصوم الامام كرّم الله وجهه، على أنه مجرد تعبير عن الجانب المثالي الناسك أو الأخروي، من جوانب الاسلام.

وقد جعلت بلاغة الامام علي كرّم الله وجهه أي رد عليها في حكم المحال أدبياً وفكرياً.

لكن مجرد طرح الأدب الاسلامي هذا بصيغة المنافحة عن الاسلام، كان يعني أن هناك إشكالية داخل الاسلام لا مع مناوئيه، لأنه لم يطرح

لإبراز المسلمات والبداهات الإسلامية لغير المسلمين، بل للمنحرفين من المسلمين عنها، أي لما سميناهم بالملاحدة.

وقد نجح هؤلاء الملاحدة عبر الغلاة أمثال «السبئيين» مثلاً بنقل هذا الإلحاد إلى أتباع الإمام كرّم الله وجهه أو بعض أتباعه، وبذلك تغلغل الالحاد لدى كل من الفريقين، عبر بداهات الحلول وإنكاره، والدهرية الجاهلية والعصبية الجاهلية وأفرز الإباحية عند فريق ثالث اعتبر نفسه ممثلاً للواقعية إزاء صراع بين الصحابة دل على تزعزع البداهات الاسلامية عند حملتها، فادعى هؤلاء الواقعيون عدم علاقتهم بكل هذا الأمر، ومن هنا عادت الدهرية إزاء المغالاة لتعلن عن نفسها بمزاعم اعتبرتها واقعية وهي لا تعبر إلا عن الغرائزية السطحية عند الانسان.

وحين عكس الشعر هذه الغرائزية الرخيصة وعبر عن بداهاتها في المجون والاستهتار بكل القيم المطروحة على ساحة الفكر الإسلامي، لقي رواجاً من العامة، فانحدر الشعر الجاهلي من «الإباء» والعقلانية الفلسفية السطحية: «الدهرية»، إلى الالحاد المخضرم بالعصبية العائدة، نحو عبادة الأقوياء وقتل الصحابة والتشجيع عليه عند كلا الفريقين، إلى عدم الثقة بما قاله الرسولﷺ في بعض شعر عصر التدوين «العصر الأموي» وهتك المحرمات الدينية، كما ذكرنا مع «الأخطل».

وكان رائد هذا التيار الالحادي الجديد: «عمر بن أبي ربيعة» الذي يعبر الرواة عن يوم ولادته، في يوم وفاة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: بأي حق رفع وأي باطل نزل[1]؟!

و«طه حسين» حين قرر أن: (الغزل العربي الخالص... وجد مرة واحدة في أيام بني أمية، ولم يكن له قبل الاسلام وجود مستقل)[2].

وقرر أن (ما ستجده عند عمر بن أبي ربيعة من تصوير الحياة الحجازية على حقيقتها)[3]. وأنه كان ينال تشجيعه على ذلك من روح

---

(1) فقيل: «أي حق رُفع وأي باطل وُضع» أنظر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، تقديم فايز محمد، دار الكتاب العربي، بيروت 1992 م، ص 7.

(2) المرجع السابق، ص 10.

(3) المرجع السابق، ص 12.

عصره، ومن نساء ذلك العصر حتى أنه (لم يكد يترك إمرأة شريفة من نساء قريش إلا ذكرها وأسرف في ذكرها، فقد تغزل بأخت عبد الملك وبنته، وامرأة سهيل بن عبد العزيز بن مروان، وتغزل بعائشة بنت طلحة، وتغزل بسكينة بنت الحسين، وتغزل بلبابة بنت عبد الله بن عباس... ونساء غير هؤلاء كثيرات)[1].

فلما توافينا وسلمت أشرقت
وجوه زهاها الحسنُ أن تتقنعا[2]

قال: «بيرلوتي»:

ثم اقرأ ما شئت من شعر «عمر بن أبي ربيعة» وعتب النساء عليه وكلفهن به مع هذا العتب... من كتاب «اليائسات»[3].

اليائسات من ماذا؟!

وهذا اليائس الذي يعبر عن يأسهن ييأس من ماذا أيضاً؟!

لعل الجواب يكمن من عدم رسوخ البداهات الاسلامية، ومخالطتها لبداهات إلحادية مستعارة من الجاهلية في كل أمر اجتماعي وسياسي، فلم يبق من البداهات الاسلامية التي يتمسك بها الجميع ويقبل بها الجميع الا بداهة الطهارة الجنسية التي خرقها «ابن أبي ربيعة»، دون أن يستطيع خُراق البداهات الكبرى لومه؟!

يذكر الأغاني: أن جَدَّةِ عمر بن أبي ربيعة ـ أم أبيه ـ كانت أم أبي جهلٍ أيضاً بعد أن تزوجها هشام بن المغيرة[4]، أما أمه فسبية من «حضرموت» ماتت نصرانية وكانت تَسرُّ نصرانيتها[5].

وهذا يعني أنه كان من الناس الذين يحتاجون إلى أن لا تصطرع البداهات الاسلامية بين بعضها أمامهم، حتى تظل في حيز البداهة ولا

---

(1) المرجع السابق، ص 17.
(2) المرجع السابق، ص 19.
(3) المرجع السابق، ص 28 ـ 29.
(4) المرجع السابق، ص 409.
(5) المرجع السابق، ص 411.

تنتقل إلى حيز المبادئ الاعتقادية ومن ثم «الدوغمائية».

وإذ يختلف غزله عن غزل «جميل بثينة» بأن هذا الأخير «الدوغمائية» تعترض حبه الشريف، بينما وجد «ابن أبي ربيعة» ملاذاً لغلمته.

ويذكر لنا «الأغاني» كيف أنه عارضٍ «جميل» لا ليقال أنه أشعر فقط، بل لانطلاقه من منطلق أكثر تطرفاً، وبهذا التطرف وحده زاد رصيد شاعريته بين العامة، يقول «جميل»:

خـليـلـي فـيـمـا عـشـتـمـا هـل رأيـتـمـا
قـتـيـلاً بـكـى مـن حـب قـاتـلـه قـبـلـي

وقال ابن أبي ربيعة:

فـقـالـت وأرخـت جـانـب الـسـتـر إنـمـا
مـعـي، فـتـكـلـم غـيـر ذي رِقـبـة أهـلـي[1]

ويذكر الأغاني ومراجع أخرى:

اجتازت به نسوه من بني أمية في الحج، فتعرض لهن فقلن لعجوز منهن ادفعي إلى مولاه التَّذكِرة التي اتحفنا بها، ففتح «ابن أبي ربيعة» العلبة فإذا فيها «كيرنجات»[*]: (وإذا على كل واحد منها اسم رجل من مجان مكة، وفيها اثنان كبيران عظيمان على أحدهما الحارث. . . أمير مكة وعلى الآخر عمر بن أبي ربيعة. . . ودفع إلى الحارث «الكيرنج» الذي عليه اسمه. . . حتى فرقها. . . وقال هذا لي؟!. . . وما زالوا يتمازحون بذلك دهراً طويلاً ويضحكون منه)[2].

ومع ذلك لما وُجِدَ ابن أبي ربيعة في أواخر أيامه الوليد بن عبد الملك (وقد فرش له في ظهر الكعبة وجلس)[3] معه، طلب منه أن ينشده

---

(1) المرجع السابق، ص 436.
(*) «كير» بالفارسية = عضو التناسل، و«رنج» = الملون.
(2) المرجع السابق، ص 466.
(3) المرجع السابق، ص 439.

من شعره، ففعل بعض أبنائه لضعف جسمه وذاكرته ولتقريب أبنائه من الملك، فأجزل لهم وله العطاء[1]. ومات في عصره.

وهكذا رسخ هذا التقليد بتحدي البداهات الاسلامية، وأعطى أول ثماره في قصور الخلفاء الأمويين بشكل علني مع «الوليد الثاني» 125 هـ[2] ويذكر صاحب العقد الفريد:

(دخلت على منصور الكلبي وعنده جاريتان من جواري الوليد... قال حدثاه كما حدثتماني قالت إحداهما: كنا أعز جواريه عنده، فنكح هذه وجاء المؤذنون يؤذونه بالصلاة، فأخرجها وهي سكرى جنبه متلثمة، فصلت بالناس)[3].

ويذكر المسعودي: أن الوليد ألحد في شعر له... قال:

تَــلَــعــبَ بــالــخــلافــة هــاشــمــي
بــلا وحــي أتــاه ولا كــتــابِ
فــقــل لله يــمــنــعــنــي طــعــامــي
وقــل لله يــمــنــعــنــي شــرابــي

فلم يُهْمَل بعد قوله هذا إلا اياماً حتى قتل[4].

وهو إلحاد متوارث ورثه الوليد عن أبيه حسب ما ذكر «الأغاني»: أن مغنياً غنى:

انــي رأيــت صــبــيــحــة الــنَّــخــرِ
حــوراً نَــفَــيْــنَ عــزيــمــة الــصَــبْــرِ

ليزيد بن عبد الملك وقيل إنه ألحد وكفر في طربه... قال لساقيه:

---

(1) المرجع السابق، ص 439.

(2) خلال هذه المدة كان «أشعب» مهرج القصور الأموية لا يترك مناسبة تمر دون «تقويد» أو مجون. أنظر: زامباور، معجم الأنساب والأسرات الحاكمة، زكي محمد، وحسن محمود، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة 1951، ص 1.

(3) العقد الفريد، مرجع سابق، مج 3، جـ 5، ص 191.

(4) مروج الذهب، مرجع سابق، مج 3، ص 229.

اسقنا بالسماء الرابعة[1].

وجهر الوليد بكفره بعد إلحاد أبيه حين استفتح ذات مرة بالقرآن الكريم فقرأ: («واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد.. الآية» فدعا بالمصحف فنصبه غرضاً للنشاب وأقبل يرميه وهو يقول:

أتـــوعـــدُ كـــل جـــبـــار عـــنـــيـــدِ
فـــهـــا أنـــا ذاك جـــبـــار عـــنـــيـــد
إذا مـــا جـــئـــت ربـــك يـــوم حـــشـــر
فـــقـــل يـــا رب خَـــرقَّـــنِـــي الـــولـــيـــد[2])

وهكذا عاد إلى الأدب العربي تقليد التعدي بالتمانع على القرآن الكريم، هذا التعدي الذي حاربه الرسول ﷺ في الشعر الجاهلي، وهو تعدٍ على البداهات الاسلامية دون أي حوار معها، وكأن المتعدي لديه بداهات أفضل غير عبثه ومجونه.

وقد قبل بعض الخلفاء الذين كانوا يعتبرون أنفسهم خلفاء الله ـ تعالى عن ذلك ـ لا خلفاء رسوله ﷺ هذا اللقب، وكان أولهم «يزيد بن معاوية بن أبي سفيان».

(فلما أفضى الأمر إلى يزيد بن معاوية دخل منزله، فلم يظهر للناس ثلاثاً، فاجتمع ببابه أشراف العرب... فلما كان في اليوم الرابع خرج أشعَثَ أغبَر... وبعد الخطبة ـ فدخلوا عليه... فقام «عاصم بن أبي صيفي» فقال:... أصبحت قد رُزِئتَ خليفة الله وأعطيت خلافة الله...... فقال يزيد: ادن مني يا ابن أبي صيفي، فدنا حتى جلس قريباً منه)[3].

ثم إن عادة تقبيل الأرض التي كان «الفرس» يفعلونها، ظلت سائدة بين أرجل الخلفاء طوال العهد العباسي.

---

(1) المرجع السابق، ص 228.
(2) المرجع السابق، ص 229.
(3) مروج الذهب، مرجع سابق، مج 3، ص 75.

هذا السجود إلحاد في الاسلام لأنه لغير الله، ولو كني عنه بتقبيل الأرض بين أرجل الخلفاء، كذلك قبول بعض الخلفاء الفاطميين، مزاودة على خلفاء بني العباس، صفات إلهية خلعها عليهم أتباعهم، وبذلك جر الالحاد إلى الشرك في الدين.

و«مروان بن الحكم» كمؤسس للدولة المروانية الأموية، والذي عمل كمستشار «لعثمان بن عفان» رضي الله عنه في أواخر عمره، ومكن الأمويين من كل مناصب الدولة الهامة، وهو الذي اتهمه «علي بن أبي طالب رضي الله عنه» بأنه وراء سبب قتل «عثمان رضي الله عنه» بقوله: (ما زلت أذب عنه - أي عن «عثمان رضي الله عنه» - حتى لأستحي، ولكن مروان، ومعاوية، وعبد الله بن عامر، وسعيد بن العاص، هم صنعوا به ما ترى، فإذا نصحته وأمرته أن ينحيهم استغشني، حتى جاء ما ترى)[1]. ومروان هذا هو الذي تولى الخلافة أقل من سنة بعد «يزيد بن معاوية»، إذ قتلته حسب بعض الرواة زوجته «فاختة بنت عتبة أم خالد بن يزيد بن معاوية» بعد أن أخذ البيعة لابنه «عبد الملك» ثم لحفيده «عبد العزيز بن عبد الملك» بأن (أعدت له لبناً مسموماً... فشرب... فكانت أيامه تسعة أشهر وأياماً قلائل)[2]، فاستقر حفيده «هشام بن عبد الملك» بالخلافة الأموية، التي تعاقب عليها خلال أربعين سنة قبله أربعة خلفاء، وحكم مدة 20 سنة (من 105 هـ إلى 125)[3] والذي جاء بعده «الوليد الثاني» الذي سبق ذكره.

وقد أعاد هذا الخليفة، أي «هشام بن عبد الملك» بدعة النحت الجاهلية لصور الملوك وسمح بها، وقد وصلتنا منحوتة صورة والده «عبد الملك» على أول دينار عربي إسلامي عام (685 - 705 م)، ولم يعقبها أي تصوير على الدنانير الاسلامية إلا بمنحوتة «المقتدر العباسي» على دينار عباسي عام «908 - 932 م»[4]، وهذا قد لا يعتبر إلحاداً في الدين، لولا

---

(1) الطبري، دار القلم، بيروت، عام؟، مج 3، ص 122.

(2) المسعودي، مرجع سابق، مج 3، ص 98.

(3) زمباور، مرجع سابق، ص 1.

(4) Bernard Lewis, The World of Islam, Thames and Hudson, London 1980, p. 31.

أن ابن هذا الخليفة خرج من دمشق ليسكن بقصر ملأه بتماثيله وتماثيل حريمه على (تصالب الطرق التجارية الصحراوية بين الرقة ودمشق وشبه الجزيرة العربية... جنوب غرب تدمر)[1]، وسماه قصر «الحير»؟! في منطقة واحة اصطناعية بنيت في القرن الأول الميلادي على سد «حربقة» على طريق «تدمر»، وكانت مقراً للحكام الغساسنة، فقد (أسس عام 559 م الحارث بن جبلة الغساني ديراً فيها)[2]، وقد فكت واجهة قصر «الحير» بما فيها من تماثيل الخليفة وحريمه التي تزين مدخلها، ووضعت كمدخل للمتحف السوري بدمشق.

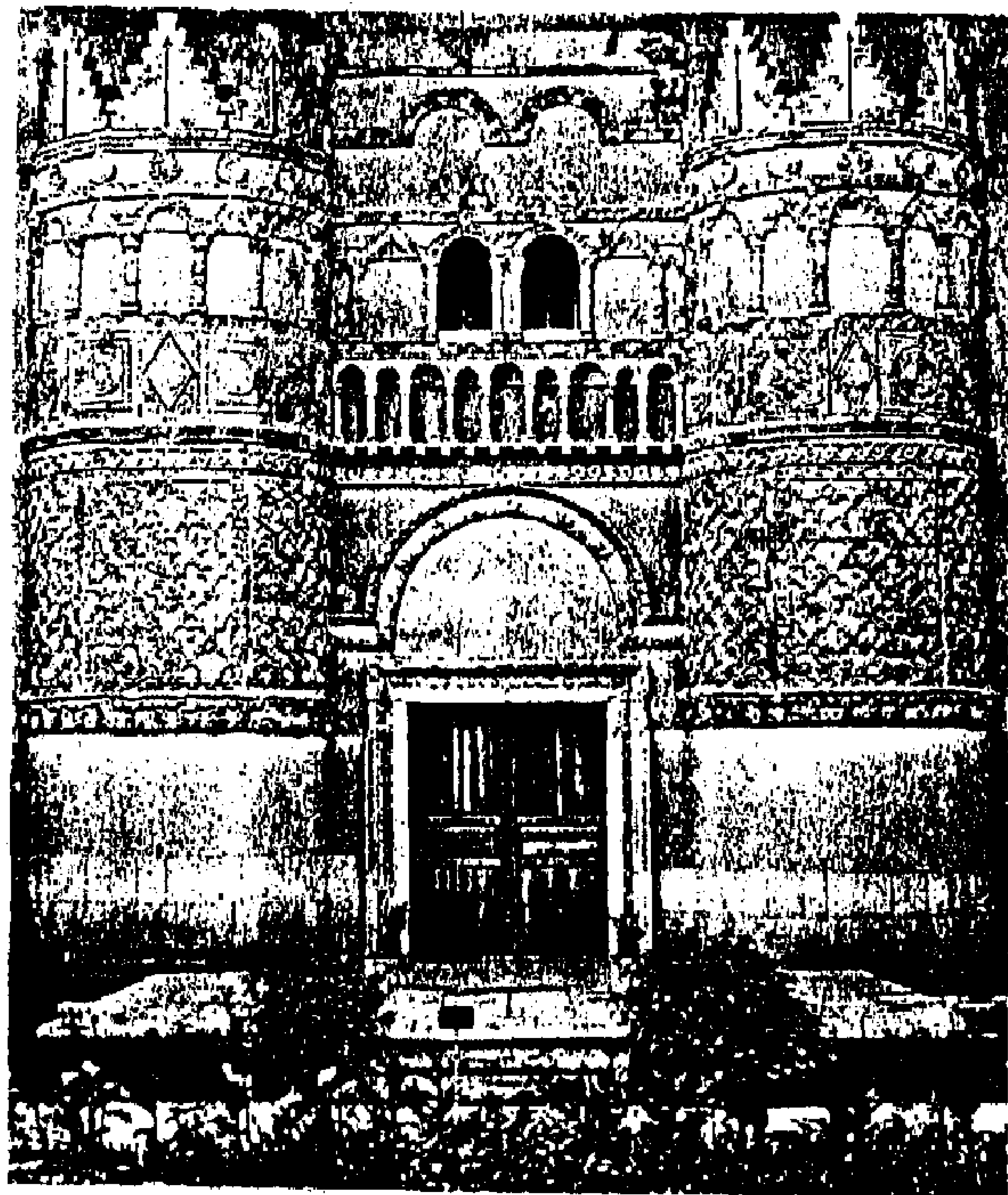
---

(1) عفيف البهنسي، الآثار السورية، مؤسسة البريد الدولي للصحافة والنشر، دار «فورفرتس» للطباعة فينا 1985، ص 264.

(2) المرجع السابق، ص 264.



دينار «المقتدر» و«دينار» عبد الملك بن مروان بن الحكم، وعليه صورتهما:
Bernard Lewis, op. cit., p. 31.



واجهة قصر الحير الغربي
مدخل متحف دمشق



هشام بن عبد الملك:
أنظر، عفيف البهنسي، «الآثار السورية»، مرجع سابق.



إمرأة عارية الصدر من نساء «هشام» وبيدها الحمامة رمز «آثار جاتيس» الإلهة السورية القديمة.

أنظر عفيف البهنسي، مرجع سابق.

وسكن «هشام» هذا القصر وأمر بتوسيع مدينة الرصافة، بدل دمشق، وببناء قصر آخر 90 كم شمال شرق «تدمر» سمي بقصر «الحير الشرقي»، وبه زخارف ومنحوتات مشابهة، وصارت هذه القصور مقراً للاسرة والسلطة الحاكمة في ملتقى ارتحال القبائل العربية.

وقد جاء في كتاب: «الآثار السورية»[1] وصف لبعض تماثيل «هشام» وأسرته على النحو التالي:

- تمثال نصفي لامرأة: وهو موضوع على باب قصر الحير الغربي، لامرأة عارية ذات شعر طويل مضفور، مزينة بغطاء للرأس يشبه التاج وقرطين للأذنين... كما يحتل الخليفة الأموي هشام مكاناً مركزياً بين مجموعة تماثيل البوابة، والمرجح أن تكون الأسرة الحاكمة وحاشيتها معروضة بين التماثيل البشرية الجانبية المحيطة بالبوابة... وتمثال المرأة النصفي هذا وبيدها حمامة يذكرنا... بالآلهة السورية القديمة «آثار جاتيس» التي كانت تتميز دائماً برفقة الحمامة[2].

- وفي قصر «الحير» الغربي غِنيّ بالأشكال التجسيمية التي تصور الحكام الذين شيدوا البناء، وفي نقش نافر منعزل رجل... بشعره الأجعد ولحيته المسبلة... فيها صورة البورترية الرومانية[3]. وهو جاحظ العينين، وكأن من نحت صورته أعطى وجهه صورة البورترية حتى لا يظهر خلل عينيه، ومع ذلك اضطر أن يحافظ على انتفاخ العينين حتى لا تغيب معالم صورة صاحبهما.

وقد وصف «المسعودي» «هشاماً» هذا بقوله: (وكان هشام أحْوَلَ فظاً غليظاً، يجمع الأموال، ويعمر الأرض، ويستجيد الخيل... فسلك الناس في أيامه مذهبه، ومنعوا ما في أيديهم، فقل الفضل، ولم ير زمان أصعب من زمانه[4]).

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص 275.

(3) المرجع السابق، ص 279.

(4) المسعودي، مرجع سابق، مج 3، ص 217.

من كل هذا يظهر لنا، أن تأثر النحت ببداية العصر الأموي في سورية، شأن اللباس، كان وثيق الصلة بالتقاليع المحلية والرومانية، فنرى «عبد الملك» على أول دينار عربي بزي روماني يحمل بيده سيفاً رومانياً قصيراً ومستقيماً، وزي «هشام بن عبد الملك» في منحوتته السابقة الذكر زي روماني أيضاً، أما جاريته العارية الموضوعة على بوابة قصر الحير في تمثالها النصفي السابق الذكر، وبيدها الحمامة، فيحكي الآلهة السورية القديمة «آثار جاتيس» كما سبق وأشرنا، دلالة على أن هذه المنحوتات كانت فرصة شعبية لاعادة المعتقدات السابقة للاسلام، سواء شَعَر بذلك الخلفاء الأمويون أم لم يشعروا.

وهم إن أرادوا أن يخلدوا أنفسهم بهذه الأعمال، وطبعاً لم يطالبوا أحداً بعبادتهم من خلالها، فقد تركوا لنا صورة فنية مشخصة تدل على مدى عدم تمكن الاسلام عند بعضهم.

وقد رافق هذا الصنف من الالحاد مطلب مؤسسيهم أمثال «يزيد»، بالانتقال من مفهوم الخلافة كخلافة للرسول ﷺ، إلى ملك يقوم على خلافة الله تعالى عن ذلك، من منطلق أن كل إنسان هو خليفة لله، وبالتالي فالخليفة أولى بخلافته تعالى، وهذا تأويل سفسطي واضح.

ومثل هذه التأويلية الناقصة، وان كانت قد سمحت للفن السوري في ذلك الوقت بتشخيصية فنية لا بتشخيصية عبادية، فنقلت النحت من وظيفته الدينية إلى وظيفة فنية، سمح تزايد الطلب على اللامشخصات فيها بتشكيل الأرابسكات وفن الحفر التجريدي، إلا أنها ظلت تبرز بين فترة وأخرى بمطالب تشخيصية فجة، بصور مستورة بعد الأمويين بين المسلمين، وبصور علنية بين أتباع الديانات الأخرى التي سمح بها الاسلام، لكن عبر تعبيرات محلية، أخذت تبتعد عن الخط الفني البيزنطي لتشكل طابع الفن الشرقي العربي.

واليوم إذ لا يمكن الادعاء بأن التصوير التشخيصي ـ نحتاً كان أم صورة ـ دلالة على إلحاد صاحبها، بسبب استحالة الاستغناء عن الصورة بأي وسيلة تعبير مرئية، ويكفي أن لا تكون هذه الصورة مجال تقديس وعبادة، فالأمر لم يكن كذلك في بداية العصر الاسلامي، إذ كانت الصور

والمنحوتات المتقنة مرتبطة بالعبادة، ولم يكن مصطلح: «فن»، كما نحن نعرفه اليوم، متداولاً.

فالحكم على تشخيصيات «عبد الملك» و«هشام» لا يخرج عن مطلب الخلود الشخصي للأباطرة المدعين أنهم ظل الله على الأرض، ولهؤلاء المدعين أنهم خلفاء الله.

ومن خلال هذه العظمة المرفوضة دينياً، تسلل إلى بعض الخلفاء بعض المفاهيم الاغريقية القديمة، الذي سمح لهم موقع الوسط والواسطة هذا، بين الله والناس فيها، بالانحراف نحو تأليه ذواتهم، فكما استعاد بعض الأمويين هذه التشخيصية المدانة كوثنية من المسلمين، بجفاء السلطة التي يملكون، استعاد بعض الخلفاء الفاطميين، بعض المفاهيم الاغريقية القبل مسيحية التي تؤول لهم التأليه، على أنه قمة الفهم الباطني للاسلام، فإنسل مفهوم: «ديمورج» الاغريقي إلى الباطنية الاسلامية، لتعيد الكثير من أتباع هذا الدين في مطلبه التجريدي المطلق لله تعالى، إلى وثنية فجة تحت عمائم التوحيد، رغم رفضهم حتى لنحت صور من ألهوه من الخلفاء، ولو فعلوا لكان أهون من نحت هذا الانحراف برؤوس أتباعهم، بإدعاءات الحلول الالهي بهؤلاء الخلفاء، مقابل إشاعة أمل الحلول العادي بين أتباعهم بالتقمص والتناسخ، فأعطوا هؤلاء الأتباع أخطر ما أخذوه منهم: الشرك بالله والإلحاد به.

وبذلك ضلوا وأضلوا الكثير من المسلمين، فكيف وصل مفهوم «ديمورج» إلى الاسلام، وما هو دوره في الالحاد العربي بعد الاسلام؟!

الفصل الرابع

التأله والجبر

- الخليفة «ديمورج» أفلاطون.
- الحاد شرك الخلفاء بالألوهة.
- عود على بدء.
- الاعتراض على الله تعالى بقدره.
- تحديد الصبر.
- نتيجة.
- أين يحتبس الألم من الأقدار؟
- شعر «عمر الخيام» تعرض للأقدار.
- الاعتراض على القدر.
- الجبر.
- اشارة.

الفصل الرابع
التأله والجبر

الخليفة «ديمورج Demiurge» أفلاطون:

إن «دِيمورج Demiurge» أفلاطون هو الصانع للوجود الذي وضعه أفلاطون لكي ينفي الشر عن صنع الله، وهو الذي يرتب الشيء على الشيء كي تصلح السببية في دورة الدهر، أي في حركة باطن الزمان حين يتحد الأزل بالأبد في هذه اللحظة التي هي الآن.

وقد حاول «أفلاطون» اكتشاف هذا الصانع للعالم «للأرض» في كتاب «الطيماوس» حيث يقول: (إننا نقول عن المحدث ـ المخلوق ـ ان من الضرورة أن يحدث بسبب ما. فاكتشاف صانع هذا العالم، وأبيه عمل شاق، ويستحيل على مكتشفه أن يفضي باكتشافه إلى الجميع)[1]، أي أن لهذا العالم صانعاً صنعه الله وهو «ديمورج» باللغة الاغريقية.

فالعالم ـ الأرض ـ كنسخة من مثال الصانع الذي صنعه الله الأزلي هو مزيج من الضرورة والهدف من صنع هذا العالم، وكان اعتقاداً شائعاً في الفكر الاغريقي، قَبِلَهُ «أفلاطون» لتجنب مشكلة أن يكون الله قد خلق الشر، وهي مشكلة يرى «رسل» أنها أقضت مضجع الثيولوجيا المسيحية[2].

---

(1) أفلاطون، الطيماوس وأكريتس، ترجمة فؤاد بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1968 م، ص 208.

(2) History of Western Philosophy, op. cit., p. 162.

وقد كان لحوار «الطيماوس» تأثير كبير على فكر القرون الوسطى الغربية، أما تأثيره على العالم الاسلامي فكان من خلال الأفلوطينية التي تداخلت مع أفلاطون، بمفاهيم الفيض، التي لم يعد «ديمورج» فيها حلاً لمشكلة الشر في العالم، بل ولأنه كذلك، وضع الله خليفة له فيه ليضبط تحوله وفساده، فالخليفة بمعناه الباطني خليفة الله، لا خليفة الرسول ﷺ كما في ظاهر الاسلام.

هكذا تفلسف الحاد «ابن أبي صيفي» بالفكر الباطني، فرفع الخلفاء الهلال على أعلامهم الذي كان رمزاً لعبدة القمر من الغنوصيين والكلدانيين في «حران»، واعتبروا أنفسهم المدبرين لفلك ما تحت القمر، كما الله تعالى عن ذلك مدبر لفلك ما فوق القمر، فعاد مفهوم «ديمورج» الوثني الاغريقي، الاله المتكفل بفلك ما تحت القمر، لينسل من هذا اللغو إلى الباطنية الاسلامية، لذلك قال «ابن هانئ الأندلسي» في وصفه للخليفة الفاطمي المعز:

لله إحدى الدور فاردة ولا
لله مَخْنيَةٌ ولا جَرعاء
حتى بدت والبدر في سِربالها
فكأنها خَيْفَانَةٌ صَدْراء
ما تحسن الدنيا تديم نعيمَها
فهي الصَناعُ وكفُها الخَرقاء
هو علة الدنيا ومن خلقت له
ولِعِلةٍ ما، كانت الأشياء
من معدِنِ التقديس وهو سُلالةٌ
من جَوهرِ الملكوت وهو ضياء
ليست سماء الله ما ترأونَها
لكن أرضاً تحتويه سَماء
أما كواكبها له فخواضِعُ
تُخفي السجوْد ويَظهرُ الايماء

فعليه من سيما النبي دَلاَلَةٌ
وعليه من نور الإله بَهاء

جهل البطارقُ أنه المَلِكُ الذي
أوصى البَنِينَ بِسِلْمِهِ الآباء

لم يشركوا في أنه خير الوَرَى
ولذي البَرِيّةِ عندهم شُركاء

وإذا أقر المشركون بفَضلِهِ
قسراً فما أدراك ما الحُنفاء

ولك الجواري المنشآت مواخِراً
تجري بأمرك والرياحُ رُخاء

فإذا بعثت الجيشَ فَهو منيةٌ
وإذا رأيت الرأيَ فهوَ قضاء

فاسلَمْ إذا رابَ البريةَ حادثٌ
واخْلدْ إذا عَمَّ النفوس فَناء

لا تسألن عن الزمان فإنه
في راحتيك يدورُ كيفَ تشاء[1]

فبعد «عاصم بن أبي صيفي» الذي افتتح هذا الالحاد الشركي بالخطابة لِـ «يزيد» ظل هذا الالحاد كامناً بتقبيل الأرض بين أرجل الخلفاء، إلى أن أعلنه ابن هانئ الأندلسي بمعظم شعره «للمعز لدين الله الفاطمي» فان يلحد الخلفاء بالشعر بشكل بدوي جاف كما فعل «الوليد الثاني»، فيحاسب عليه حتى من أتباعه، أمر يختلف عن صمت الخلفاء عمن يلحدون به في أشعارهم من أجلهم؟!

وهكذا صمت «المعز» على الحاد «ابن هانئ» وقَبِلهُ بدهاء دون أن يحمل تبعته.

(1) المرجع السابق، ص 9 ـ 18.

إلحاد شرك الخلفاء بالألوهة:

وحمل الشاعر تبعية عربدته الالحادية هذه (فوجد مقتولاً في ساقية من سواقي «برقة» مخنوقاً بتكة سرواله)[1].

إلا أن شعره الالحادي هذا ظل متداولاً في أدب الدعوة الفاطمية، التي أكد بعض دعاتها ألوهية حفيد «المعز» نثراً بعد أن افتتح «ابن هانئ» الوهية جده شعراً.

وهكذا تبلورت فكرة مشاركة الخليفة لله ملكه، ومِن ظنِ العقل العملي الخاطئ في ذلك الوقت أن الأفلاك والأجسام السماوية عقول تدور على نفسها بحركة كاملة هي الدائرة، وأن كل فلك منها كامل في «إسطقسه» الخامس[*]، كما أكد الفلاسفة الطبيعيون قبل «سقراط»، ففلك ما تحت القمر المتبدل والمتبادل للإسطقسات يؤدي إلى عالم الفساد والتغير كناية عن سلسلة فيوضات الفيض التي تخلق ما بعدها، وتُخلَقُ ممن قبلها، وهنا صار للخليفة مكان إلهي في فلك ما تحت القمر، بالعقل الذي أسرف بالباطنية في الاسلام إلى حد خروجه عن بداهات هذا الدين.

وهكذا عاد الفكر الدهري الجاهلي بتبريرات تدعي الفلسفة ليعلن: أن امتداد الحضرة الالهية ـ بإنسان ـ، هو باطن الزمن في هذا الآن الذي يتحد فيه الأزل والأبد، وهو أقصى حد يقترب فيه عالم التغير والفساد، أي عالم الصيرورة، من عالم الدوام[2].

فالدهرية التي كانت تنكر الخالق للكون، أي تنكر الله، عادت في عصر تأليه الخلفاء للقبول به تعالى، لكن لتحييد دوره في الخلق وفي صلته بمخلوقاته عبر الفكر الفيضي الباطني في الاسلام.

---

(1) ابن هانئ الأندلسي، ديوان ابن هاني الأندلسي، دار بيروت للطباعة والنشر؛ بيروت 1980، ص 6.

(*) الإسطقس هو: العنصر والأرض مشكلة من أربعة إسطقسات هي: الهواء والماء والتراب والنار؟! وهي تتبادل التحول فتودي إلى الفساد، بينما «الإسطقس» الخامس هو عقل دائري بحت في كل نجم؟! وهو خالد؟؟

(2) يوسف كرم، المعجم الفلسفي، كوستاسوماس، القاهرة 1966 م، ص 77.

عود على بدء:

إن الالحاد كما ظهر بالأدب العربي مع «عاصم بن صيفي» بجعل «يزيد» خليفة الله، وأخذ حظه بشعر «ابن هانئ» يختلف عن الشرك بالله مباشرة والذي ظهر مع «السبئية» في بداية الفتنة بإشراكهم علياً كرّم الله وجهه بالألوهة علناً، والقول: أنه تجسد لله تعالى بين الخلق، وقد عدد الأشعري منهم خمسة عشر صنفاً سمّوا بالغالية لأنهم غلوا في علي كرّم الله وجهه بأن نسبوا له الألوهة قولاً واحداً ولم يكتفوا بالالحاد، وأولهم البيانية أصحاب «بيان بن سمعان التميمي» والجناحية: الذين ألهوا «عبد الله بن معاوية»، والحربية: أصحاب عبد الله بن حرب الذين يدعون أن روح محمد بن الحنفية رضي الله عنه حلت به، والمغيرية أصحاب المغيرة بن سعد، مدعي النبوة ومعرفة اسم الله الأعظم، والمنصورية المؤلهين لأبي جعفر المنصور، والخطابية الذين يقولون أن الأئمة كلهم أنبياء، وعبدوا «أبا الخطاب بن أبي زينب».و«أبا شاكر ميمون بن ديصان» و«البزيغية» يزعمون أن جعفر بن محمد هو الله، كما قالوا بألوهية سلمان الفارسي، والصنف الحادي عشر قال: إن روح القدس هو الله حل في النبي ثم بآل البيت من سلالة الحسين رضي الله عنه، وأصحاب الشريعي ممن أله علياً رضي الله عنه السبئية، كذلك الذين زعموا أن علياً رضي الله عنه لا يموت، أما الصنف الخامس عشر فيزعمون أن الله عز وجل فوض كل الأمور والخلق لمحمد ﷺ فخلق محمد ﷺ الدنيا ـ بالكلمة المحمدية ـ ودبرها، وأن الله سبحانه لم يخلق شيئاً؟![1].

وحدد «عبد القاهر البغدادي» الملاحدة من الكفرة والمشركين في الاسلام[2]، من منطلق أن هؤلاء السذج لم يعتنقوا الاسلام إلا من خلال تعصبهم الفرقي والعشائري، عبر سهولة انقياد فكرهم غير النقدي لكل ناعق، وهؤلاء ليسوا مجال بحثنا.

---

(1) أنظر أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الاسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1969، جـ 1، ط 2، ص 65 ـ 89.

(2) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1973.

وهذا لا يعني أن الالحاد لا يقود إلى الشرك، ولكنه يعني أن ليس لدى المشرك أو الكافر أدبٌ ولا فكر ليعرض فيه موقفه ويحاجج فيه، بينما لدى الملحد مواقف سلبية من الايمان يمكنه أن يخوض فيها.

إن الملحد عندما لا يشعر بالعناية الالهية، ولا يجد أمامه إلا أقداراً تصرعه من كل جانب، يضطر إلى موقف من اثنين:

1 ـ أما أن يطلب العون من القادرين الذين ـ يبدو ـ أن الأقدار قد أناخت عنهم من السلاطين والأقوياء، وهو أضعف أنواع الالحاد وهو الحاد «ابن هانئ الأندلسي».

2 ـ أو يطلب عون الفكر في سبب شد الأقدار عليه، فلا يلحد إلا به. وهذا الصنف من الالحاد لا يكون عادة حتمياً قطعياً بفجاجة الصنف الأول.

يقول «ابن هانئ الأندلسي» تعبيراً عن هذا الصنف الأول الفج من الالحاد الخالي من الريبية الفكرية:

مـــا أجـــزل الله ذُخـــري قـــبـــل رؤيـــتِـــهِ
ولا إنـــتـــفـــعـــت بـــإيـــمـــان وتـــوحـــيـــد[1]

وفي علم الكلام الشيعي نجد أن آل البيت شفعاء الناس يوم القيامة، وهم عند ابن هانئ إضافة إلى ذلك معينون له على قدره المتروك هو فيه في هذه الدنيا:

أســـواهـــم ابـــتـــغـــي يـــوم الـــنـــدى
أم ســـواهـــم أرتـــجـــي يـــوم الـــمـــعـــاد[2]

دلالة على يأسه من الاتكال على الله، وبهذا اليأس ألحد.

وهو من بهجته من تأكيد القدر الذي مد للمعز فتح مصر، في الوقت الذي شد على أمثال الشاعر بأمور أبسط، يقطع خط الالحاد نحو الشرك بقوله:

---

(1) ديوان ابن هانئ الأندلسي، مرجع سابق، ص 91.

(2) المرجع السابق، ص 115.

قد أشرفت خيل الاله طوالعاً
على الدين والدنيا كما طلع الفجر[1]
فكونوا حصيداً خامدين أو ارعووا
الى مَلِكٍ في كفه الموت والنشر[2]

وطبيعي أن يوصله هذا إلى إعلان ألوهية سيده قائلاً:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار
فاحكم فأنت الواحد القهار[3]

وهو بإعلان كفره الصريح هذا، وبتلك الفجاجة لم يستطع أن يغير شيئاً من قدره العاثر، ولا حماه ندى سيده أو شفع له من أن يقتل بتكة سرواله خنقاً، وبقتله تغيرت صورة الالحاد الشعري العربي الذي ظل يراوح بين الفجور، للتفلت من الأقدار والاستعانة بالقادرين ـ أو الذين يبدون أن القدر قد مكنهم ـ منها وعليها.

وكان «أبو نواس» مستعيداً لهذا الفجور وجامعاً له مع الاستعانة بمن ظن أنه قدر على القدر، سيده: الأمين بن الرشيد.

أقول ظل الشعر الالحادي الاسلامي يراوح بين هذين الأمرين، إلى أن تعرض «عمر الخيام» للقدر بذاته، فيما يسميه علماء الكلام بحجج الاعتراض على الله تعالى بقدره، بشعره الفارسي.

فجاء بضرب جديد من الشعر الالحادي أقل جفاء وجفافاً وبداوة وجاهلية من كل ما كتب العرب.

شعر يقف فيه بين الصوفية والإلحاد، خلافاً لما وقف سالفوه من الملاحدة بشعرهم الجاف فكرياً بين الالحاد والشر.

(1) المرجع السابق، ص 131.
(2) المرجع السابق، ص 132.
(3) المرجع السابق، ص 146.

الاعتراض على الله تعالى بقدره:

حين تعصف الأقدار بالانسان وتذيقه كل أصناف شرور البلوى، هل هي نتاج فعل الشر العرضي كسلب للخير فقط!؟ بمعنى أنك حين تُسْلَبُ من تحب وما تحب مما حببك الله به قدراً عليك، هل يتلعب بك الخير بمضاداته، وهو أساس كل هذا الوجود.

فالله الخير الذي خلق كل شيء حقاً وخيراً لم يخلق شراً، بل جعل للخير سلباً هو الشر، يقول «ابن سينا»:

(الشر يقال على وجوه... النقص... الجهل والضعف والتشويه... الألم والغم ـ وكل سبب مانع للخير... وإدراكنا الأمور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شراً)[1]. ويخلص من هذا إلى أن الشر بذاته هو العدم لا الوجود[2]، فكل عدم لشيء شرٌ كعدم العلم وعدم بعض الحواس... الخ. فلكي ندرك الخير لا بد من إدراك عدمه، فالشر سلب للوجود ليس إلا، ففي الوجود المطلق يمتنع السلب مما يعني أن هناك في اليوم الآخر يتحيز السلب مع السلب والوجود مع الوجود، أي الخير يفصل عنه سلبه.

أما هنا (فالشر كثير وليس بأكثري، وفرق بين الكثير والأكثري... ورغم أن ـ الشرور التي هي نقصان للكمالات أكثرية... مثل الجهل بالعلوم... مما لا يضر الكمالات... وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن ـ لأنها ـ لا يفعل الفاعل ـ بها ـ)[3].

ونحن حين لا نمتنع عن الكمال ونعرفه، ومع ذلك يسلب منا بظرف أو صدفة طارئة، ألا يعني هذا تدخل القدر بهذا السلب أو المنع؟! فإذا أقررنا بالله علينا أن نسلم بقدره تعالى، ولكن حين يتدخل القدر معنا أو ضدنا، فعلى أي شيء نثاب وعلى أي شيء نحاسب؟!

---

(1) ابن سينا، الشفاء «الالهيات 1»، الأب قنواتي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1960 م، ص 415 ـ 416.

(2) المرجع السابق، ص 416.

(3) المرجع السابق، ص 422.

هذا هو الاعتراض على الله تعالى بقدره، والقرآن الكريم رد على هذا الاعتراض قبل أن يشكله علم الكلام على الصيغة التي عرضناها، بقوله تعالى: **﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون... وإذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني أعلم ما لا تعلمون﴾** [البقرة 27 ـ 30].

إن علم الله إذن هو ضامن الأقدار، وليست الأقدار هي التي تضمن علم الله، فما على الانسان إلا أن يصبر لا أن يعترض، لأنه لم يطلع بعد على تكاملات صورة وجوده في حدودها النهائية بعد الموت، وهذا ما أمر به العقل، وما أمرت به الملائكة بأن قال لهم الرحمن: «إني أعلم ما لا تعلمون».

فما دمنا لا نعلم من الوجود إلا هذا التواجد الذي نحن فيه، فكيف نحكم على الوجود ـ وجودنا ـ كله بعد الموت والحياة؟!

فقليل الصبر والثقة بالله إذا هو الذي يعترض على الله تعالى بقدره، الذي إذا أصابه سلب هذا القدر صار كل وجوده سلباً، فحتى لو كان الشر «ليس بأكثري» فالواقع تحت أقدار السلب، واقع بشرٍ يجعل كل وجوده ألماً وأذى ولا يد له فيه، فعليه أكثري.

والصبر على مثل هذا هو من عزم الأمور: **﴿ان تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور﴾** [آل عمران 186]. وفي القرآن الكريم «104 آيات» تحض على الصبر، وتعطي أمثلة عنه بسلوك الأنبياء والرسل، ألم يصبر «أيوب» على البلاء الجسدي، و«يونس» على الحوت و«اسماعيل» على سكين أبيه «ابراهيم» عليهم السلام أجمعين؟!

وأي صبر أعظم من صبر الرسول على المشركين وعلى اليتم والفقر وتجهم الأعداء له.

ولعل بديل الصبر هو الخروج إلى الالحاد بالاعتراض على الله تعالى بقدره، الذي لن يعرفه أحد من الخلق.

تحديد الصبر:

علينا أن نحدد معنى الصبر حتى نستطيع تحديد موقف من صَبَرَ ولم يلحد ومن صَبَرَ وألحد، أمثال الخيام.

لقد جاء في القرآن الكريم: ﴿**ان ابراهيم لحليم أواه منيب**﴾ [هود 75] وحليم أي كثير الأناة، وأواه أي متأوه متألب، ومنيب أي من رجع بتأوهه إلى الله.

وهذا يعني أن أبا الرسل «عليهم الصلاة» «إبراهيم» كان يتألم من القدر، لكنه يرجع إلى الله، ولا يخرج من هذا التألم إلى ما يسخط الله، كذلك الرسول ﷺ حين توفي ابنه الوحيد ابراهيم رضي الله عنه قال: «لا تدرجوه في أكفانه حتى أنظر إليه» فجاء وإنكب عليه وبكى حتى اضطرب لِحْياه وجنباه ﷺ[1]. ثم قال: (تدمع العين ويحزن القلب، ولا نقول ما يسخط الرب، لولا أنه وعدٌ صادق، وموعود جامع، وأن الآخر منا يتبعُ الأول، لوجدنْا عليك يا ابراهيم وجداً أشد مما وجدنا، وإنا بك يا ابراهيم لمحزونون)[2].

فالتسليم بالقضاء والقدر لا يعني عدم الشعور بهما، فلا فضيلة لمتبلد الاحاسيس إذا نزل عليه قدر من أقدار الله، بل الفضيلة لمن لا يتصدى لهذه الأقدار بالرفض، واحساسه المرهف يقطع أوصاله.

فهذا تلميذ «عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه» أحد العشرة التابعين الذين وجههم «عمر» إلى أهل أفريقية، وباني مسجد القيروان الكبير، الذي يعرف الآن بمسجد «الزيتونة»، اسماعيل بن عبيد الأنصاري؛ حين يموت غرقاً في البحر يعانق مصحفه ويغرق سنة 107 هـ[3].

أي يموت قابلاً بقدر الله لا معانداً له، وهذا لا يعني طبعاً أن على الانسان أن يساعد الأقدار على نفسه أو على أخيه الانسان، فلا يسعفه إذا

---

(1) السيرة النبوية لابن كثير، مرجع سابق، جـ 4، ص 613.

(2) المرجع السابق، ص 614.

(3) محمد الباغندي، مسند أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، دار ابن كثير، بيروت 1987، ص 15.

احتاج إلى مَسْعَفَة، فقد روى «الحسن البصري» رضي الله عنه أنه (ما ورد علينا قط كتاب «عمر بن عبد العزيز» إلا بإحياء سُنّة، أو اماتة بدعة، أو رد مظلمة)[1] فعلى الانسان أن يرد الأقدار بما يقدر، فإذا هو لم يعد يقدر، عليه أن لا يرد على القدر، وهذا هو الايمان بالقضاء والقدر الاسلامي، لا خنوع الاتكالية القدرية بدون أي سعي كالذي وقع به المسلمون بعد ذلك.

والفرق بين رد الأقدار بالأقدار، أي الفرار من قدر الله إلى قدره، وبين الرد على الأقدار، هو الفرق بين الايمان والالحاد.

وإذا لم يدرك الانسان هذا يفسق وهو مسلم، فلا يخرج من دائرة الاسلام بل يقع بالفسق الذي عالجه المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين، وما حول هذا الأمر من حوار كلامي طويل.

لكن المهم أن نعرف أن مسألة المقدرات، مسألة تتصل بالدين ولا تتصل بالفكر والفلسفة، إذ لولا الايمان بالدين لصارت كل حوادث القدر التي تقع على الانسان وتصيبه بخيرها راجعة إلى مدى حساباته الدقيقة في قوانين السببية، والتي تصيبه شراً، راجعة أيضاً إلى ضعف حسابه بهذه القوانين، أو لوجود جانب عبثي غير معقول في الوجود يحتم بروزها، وهذا ما عبرت عنه الدهرية الجاهلية بخبط عشواء من تصب تمته ومن يسلم يعمر فيهرم.

أما أن نقبل بأن الله هو الذي يسير الأقدار، لا الدهر الأعمى، ثم نعود ونعترض على الله بقدره، فأمر يبطن فيه المعترض عدم وجود الله، أو على أحسن الأحوال اضطراب الله تعالى عن ذلك، أو الاشارة إلى الثنائيات الالهية بأن: مدبر هذا الكون هو نوع من «الديمورج» الاغريقي المختفي وراء تناقضات القوانين الوجودية، ليحرك هذه القوانين حسب ما تبدو له، عبر الزمن الذي يخضع له حسب هذه اللحظة أو تلك، وليس في مفهوم «البداء الالهي» عند بعض المسلمين أفج من هذا، إذ تحتم وضع الخالق تحت سلطة الزمن لا فوقه مهما ذوقت ألفاظها، وقد شرح الأشعري

---

(1) المرجع السابق، ص 6.

هذا اللغو الكلامي بشكل مفصل في مقالات الاسلاميين[1].

نتيجة:

إذا اعتقد الانسان بإله خالق، فعليه أن يعتقد بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى، مما يستتبع التسليم والصبر، وأي فصل لهذين الأمرين يوقع بسخف الاعتراض على الله بقدره، أو تصور الله تعالى عن ذلك تحت سلطة الزمن، فيوقع بالقول بإلهين أو باضطراب في فكر الله تعالى عن ذلك وخضوعه للزمن في مفهوم «البداء» على أحسن تقدير منطقي لهذا المفهوم[*].

أين يحتبس الألم من الأقدار؟!

أبآهات ابراهيم عليه السلام أم بدموع الرسول ﷺ على ولده المحتضر بين يديه، أم قبلها بالشكوى إلى الله تعالى من قدره ـ دون اعتراض ـ حين لجأ إلى حائط «عتبة بن ربيعة» في الطائف فاراً من سفهاء وعبيد وأطفال المدينة، وهم يرشقونه ويسبونه فقال: (اللهم اليك أشكو ضعف قوتي وهواني على الناس... إلى من تكلني، إلى بعيد يتَجهمني، أم إلى عدو ملكته أمري، إن لم يكن بك غضب علي فلا أبالي... أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات... أن تنزل بي غضبك أو تحل علي سخطك، لك العتبىٰ حتى ترضىٰ، ولا حول ولا قوة إلا بك)[2].

هنا يزيد خيط التمييز رهافة بين الشكوى إلى الله من قدره، شكوى المسْلِم المُسَلِم إلى الله المحتاج دوماً إلى عونه، وبين الغاضب من القدر الالهي المحاجج لله في قدره.

الخيط الرهيف بين الحزن والغضب.

---

(1) مقالات الاسلاميين، مرجع سابق، ص 113 وما فوق.

(*) ويعني «البداء» ثيولوجياً أن الله قد يبدو له أمر فيغير قدره بناء عليه، وهذا الخلط في تعالي الله عن الزمن يجعل من يقول به، يقول بشكل غير مباشر بأن الله خاضع للزمن وليس خالقه؟!

(2) السيرة النبوية لابن كثير، مرجع سابق، جـ 2، ص 150.

وكجزء من طبيعة الانسان النفسية، يخرج الحزن والغضب من مصدر واحد، فالقادر يغضب والمقدور عليه يحزن، إزاء كل امتناع على الانسان له فيه حق.

فمن حق الحب الأبوي الذي فطرنا الله عليه، أن نغضب على من يسلبنا إياه فنجادل لنخوض عراكاً فصراعاً ربما إلى حد الموت ولكن إذا كان الذي أخذ هو الذي أعطى يسقط هذا الحق فنحزن.

وفي الحالين تبرز الشكوى التي سمح بها الاسلام لمن أقر وأسلم أمره إلى الله، والاعتراض الذي يتضمن عدم التسليم، يصير إلحاداً. وبين هذين الموقفين يشق التمييز إلا لمن عصم الله قلبه بالايمان.

شعر عمر الخيام تعرض للأقدار:

والشعر الصوفي الاسلامي في لبه مشقة مثل هذا التمييز، وأظن أن الخيام قد بدأه ولولا حلوله الخمرية، التي وجد بتسمم فقدان الوعي فيها خلاصه، لكان صوفياً بكل معنى الكلمة التي أوصلت بأمثال «جلال الدين الرومي» و«رابعة العدوية» إلى قمة شعر الشكوى الصافية من تزاحم الأقدار عليهما.

لولا خمريات الخيام لما انسل شيطان الالحاد لشعره، ومع هذه الخمريات ظل شعره في حدود الشكوى لا الغضب، لذلك قلنا إنه وقف بهذا الشعر بين الصوفية والالحاد، ونستطيع أن نضيف أن شعره كان أقرب فاتحة[1] لشعر الشكوى الصوفية من الالحاد:

رب رحماك ما كسبت ثواباً
لا ولا كنت مستحقاً عقابا
إنما قلت ما رأيت صوابا
ووجودي علي كان مصابا
وكفاني التوحيد ذخراً فإني

(1) وديع البستاني، رباعيات عمر الخيام، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت 1868 م، ص 33.

لم أعدد في ديني الأربابا[1]

بالشكوى نزل الشعر من غطرسته البدوية الملحدة، إلى الرهافة الجميلة التي لم تقصد المعصية حين استعانت بممنوعات الخمور، بقدر ما قصدت بها أقرب وسيلة للخلاص المؤقت من ضغط الأقدار:

وربيع الحياة عهد الصَبَاءِ
وحياتي كهذه الصهباءِ
مرها الحلو فهي طبي ودائي[2]

وسيلة فيها كل داءٍ وعليها وبها لعنة الأقدار، فكيف تصير دواء وهي الداء بعينه؟!

شأنها شأن كل دواء في هذا الوجود، هو داء لمن يتعاطاه بصورة أو أخرى، فمن أين جاءت تلك الصفة فيها؟!

سؤال انتظر في الشعر العربي «إيليا أبو ماضي» ليجيب عليه؟!

غَلِطَ القائل إنَّ الخمر بنت الخابية
فهي قبل الزق كانت في عروق الدالية
وحواها قبل رحمِ الكرم رحمُ الغادية
إنما من قبلِ هذا أَين كانت؟!

لست أدري؟![3]

أين الدواء الذي لا داء فيه؟! بل أين الوجود الذي لا يخضع لجبروت القدر، مسلماً كُنتَ بهذا القدر أم معانداً له:

ولكم قام في الورى من كليمِ
وحكيم وفيلسوف عظيمِ
وأتونا بكل قول عقيمِ

(1) المرجع السابق، ص 33 أيضاً.

(2) المرجع السابق، ص 38.

(3) ديوان ايليا أبي ماضي، دار العودة، بيروت، عام؟، ص 213.

وهم اليوم في الثرى ساكتونا
لا خطاب يلقونه صامتونا
ملءُ أفواههم ترابٌ فما هم
بعد يلقون في الأنام خطابا[1]

فما دمنا تحت القدر اضطراراً إلى أن يقدر لنا الغياب بقدر، ولا نستطيع إلا به أن نخلص منه، فأقرب حال إلى موتنا ـ الذي حتى هو لا نقدر عليه ـ هو السكر:

فأدرها سلافة واسقنيها
نعمةً فالوجود كان مصاباً[2]

الوجود مصيبة على من؟! حتماً على من قبل أن يحمل أمانته من المادة التي رفضت هذه الأمانة حين عرضت عليها، في عظيم تجمعها بالسماوات والأرض والجبال، وحملها الانسان فكان بها الأظلم والأجهل:

لا على الكون بل علينا البأسُ
حين يرخى ذاك الحجاب فناسُ
بعدنا مثلنا نسوا أو تناسوا

فبعد حمل الأمانة لم تعد تعرض، وحسم الأمر بالانسان:

والسماوات لم تعدّ وتدعو
صاح خلّ القضاء والأقدار
سوف تقضي وما تقدر صارا
قلت للنفس أين ذاك القضاء
أين ذاك الجحيم أين السماء
فِيَّ فِيَّ الأسرار والأقدارُ

(1) رباعيات عمر الخيام، مرجع سابق، ص 60.
(2) المرجع السابق، ص 64.

كــــل شـــيء فـــيـــنـــا ومـــنـــا يـــكـــون
نـــقـــطـــةٌ فـــي وجـــودنـــا الـــمـــســـكـــون
فـــلـــنـــكـــن مـــثـــلـــمـــا نـــكـــون ونـــرضَـــى
الــــــســــــــوء حـــــــــالاً
والـــــتـــــنـــــعـــــم حـــــالا[1]

❀ ❀ ❀

صـــاح إنـــا فـــي الـــكـــون بـــعـــض الـــضـــلالِ
وخـــــيـــــالٌ ســـــارٍ وراءَ خـــــيـــــالِ
فـــالـــمـــجـــازات خـــلِ وابـــغِ الـــحـــقـــائـــقْ
نـــحـــن فـــيـــه فـــوارس وبـــيـــادقْ
بـــيـــن أيـــدي الـــلـــعـــاب وهـــو الـــخـــالـــقْ[2]
فـــي خـــمـــاري أبـــصـــرت أن مـــر قـــربـــي
شـــبـــحٌ حـــبـــه تـــمـــلـــك قـــلـــبـــي
وقـــــال يـــــا نـــــضـــــو شـــــرب:
رحـــم الله كـــل مـــن قـــال شـــعـــراً
رحـــم الله كـــل مـــن ذاق خـــمـــراً
وبـــصـــحـــوي لـــم ألـــف ذاك الـــخـــيـــالا[3]

إننا عندما نستيقظ نقترب من الغيبوبة بالنوم، وعندما نغيب فيه نقارب الموت أو نحل بشبيهه؟! فهل نرى ونسمع ما نريد فيه؟! أم أننا لأننا نشف، لنلهم الارادة الكونية؟!

وإذ تحار «السيكولوجيا» و«الباراسيكولوجيا» المعاصرة بأمر الفارق بين الرؤى والأحلام، وهي حديثاً فقط قد حسمت هذا الأمر بالعقل العملي فقط، حار قبلها عمر الخيام بقوله:

---

(1) المرجع السابق، ص 98 ـ 99.
(2) المرجع السابق، ص 100 ـ 101.
(3) المرجع السابق، ص 88.

آه ربـــي رحـــمـــاك رحـــمـــاك ربـــي
بـــيـــن مـــيـــل ووازعٍ حـــار لـــبـــي
أي داعٍ أعـــصـــىٰ وأيـــاً ألـــبـــي[1]
كـــلّ شـــيء مـــســـطـــر مـــكـــتـــوبُ
فـــالأواتـــي مـــقـــدرات تـــصـــيـــرُ
والـــمـــواضـــي والـــحـــادثـــات ســـطـــورُ[2]

الاعتراض على القدر:

رب رحـــمـــاك لـــيـــس عـــلـــمـــك جـــهـــلاً
فـــزقـــاقـــي مـــمـــلـــوءةٌ ودنـــانـــي
وأنـــا أُدمـــن الـــخـــمـــور امـــتـــثـــالا
وكـــمـــا شـئـت فـــلـــيـــعـــدَّ الـــكـــوثـــر
لـــي شـــرابـــاً أو الـــســـعـــيـــر لأصـــهـــر
لا إلـــــه إلاكَ ـ الله أكـــــبـــــر
غـــيـــر أنـــي أرى الـــمـــنـــاجـــاة ســـراً
وابـــتـــهـــالـــي بـــيـــن الـــدنـــان أبَـــراً
مـــن صـــلاةٍ يـــتـــلـــونـــهـــا بـــقـــلـــوب
شـــاردات إمـــا أرادوا ابـــتـــهـــالا[3]
ربّ حـــاشـــاك أن تـــكـــون الـــرحـــيـــمـــا
لـــتـــقـــيٍ وأن تـــمـــيـــت الأثـــيـــمـــا
فـــتـــكـــون الـــوافـــي لـــذي الـــديـــن ديـــنـــاً
لا كـــريـــمـــاً يـــعـــطـــي نـــدىً ونـــوالا[4].
يـــا حـــبـــيـــبـــي مـــا حـــيـــلـــتـــي مـــا اقـــتـــداري

---

(1) المرجع السابق، ص 90.
(2) المرجع السابق، ص 107.
(3) المرجع السابق، ص 110 ـ 111.
(4) المرجع السابق، ص 113.

فـــهـــو حـــكـــم الأقـــدار ســـارٍ وجـــارِ
آه لـــو بـــتُ لـــلـــخـــلـــيـــقـــة بـــاري
لاغـــتـــدى الـــمـــرءُ ذو الأمـــانـــي حـــراً
لا يـــعـــانـــي مـــن لـــو ولـــيـــت الأمـــرا[1]

الجبر:

فما دام الانسان لا يملك قدره، فعن أي حرية يمكنه أن يتحدث، فمالك الأقدار الله هو الحر، الذي ترك لنا سبحانه من هذه الحرية المطلقة التي لديه، مجرد الاختيارات على وفي ما نقدر وما هو معطى لنا فقط، و«الخيام» رسم صورة ذلك ببلاغة مشرقة حين قال:

واضـــطـــراراً قـــد جـــئـــت هـــذي الـــديـــارا
وســـأضـــطـــر لـــلـــرحـــيـــل اضـــطـــرارا
واخـــتـــيـــاري ان اســـتـــطـــعـــت خـــيـــاراً
أن أســـري عـــن الـــفـــؤاد الـــهـــمـــومـــا
فـــي حـــيـــاةٍ مـــلأى أسً وغـــمـــومـــا[2]

إشارة:

إن الإلحاد كنفي يصير فظاً إذا حاول أن يثبت نفياً آخر ضد ما نفاه، لمصلحة سلطة ما أو رأي أخرق، وحتى مع «عمر الخيام» حين يؤكد جبره ويدعوا إلى ضرورة أن نسري عن الفؤاد، يظل مقبولاً من القارئ، لكنه حين يؤكد أن هذه التسرية يجب أن تكون بالخمر، يشعر القارئ وكأنه يوجه كل اعتراضاته ونفيه، لأجل هذا الاثبات الرخيص.

أليست الدعوة إلى التأمل بالعقل والتفلسف، أجدر من الدعوة إلى إضاعة العقل بالسموم؟!

فما دمنا بعالم الجبر الذي ليس لنا فيه إلا أقل حيز من الخيارات،

---

(1) المرجع السابق، ص 122.
(2) المرجع السابق، ص 64.

فلماذا لا نختار أفضل ما في هذا العالم الجبري، لا أسوأه؟!

لقد كان على فطنٍ «كالخيام» أن ينتبه إلى أن تبدل أحوال الوعي الجبرية عند الانسان: بين اليقظة والنوم وتحت تأثير التسمم بالعقارات ـ كالخمر والحشيش ـ فيها أيضاً حالة تبدل الوعي الانساني بالتأمل؟! وهو الذي يمارسه وهو يكتب شعراً فلسفياً راقياً، فعليه أن لا يقذف بقلمه ليسكر، يأساً من حلول هذا الوعي المتبدل.

لو دعا «الخيام» إلى ضرورة الخلاص بالوعي المتبدل بالتأمل، لما وقع بتأكيد أي نفي بنفي، ولارتفع بفكره وأدب شعره نحو مستوى المعرفة الاشراقية الفلسفية، التي تفوق حتى تأكيد الايجاب من النفي بمجرد العزلة الصوفية.

لكان شعره مدرسة فلسفية جديدة، ولما توقف مع نفي النفي بالعصيان الديني الذي قربه من الالحاد.

والواقع أن مثل هذه المدرسة لم تظهر في الشعر العربي في يوم من الأيام، وحتى شعر «أبي ماضي» القريب المعبر عن المدرسة الفلسفية «اللاأدرية» الغربية لم يبرز مدرسة فلسفية جديدة، لذلك ظل الشعر العربي أسير المدارس الالحادية أو الدينية الصوفية القديمة أو الحديثة، يؤكد دائماً الغواية الالحادية التي هي بعض من أغراضه: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون * ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون**﴾ [الشعراء 224 ـ 225].

إن ما ينزل على الملاحدة بهذا المعنى هو الذي دفع «ابن الجوزي» إلى رصد الالحاد الاسلامي في كتابه الهام: «تلبيس ابليس»[1]، الذي به نتنقل من الشعر المعبر عن الالحاد إلى الفكر المعبر عنه، مع تلمس الوعظ أحياناً.

تعريف:

والتلبيس هو: إظهار الحقيقة خلافاً لما هي عليه، أو إظهار ما لا يكفي منها.

---

(1) جمال الدين ابن الجوزي، تلبيس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت 1368 هـ.

واللبس هو: الستر.

فكل حقيقة ناقصة مستورة ببعض الجوانب؛ حقيقة مبلسة، فعلى طلاب الحقيقة الذين لم يستطيعوا أن يروا كل صورة الحقيقة التي يبحثون عنها، أن يوقفوا أحكامهم ولا يطلقوها، من منطلق أنصاف الحقائق التي يعرفون، وهذا هو الموقف الريبي الضروري بكل علم وفلسفة، وإلا صار العلم ملتبساً والفلسفة مبلسة.

أي

نتج ما نسميه الالحاد في الفكر الاسلامي.

فلنتابع هؤلاء القابضين على أنصاف الحقائق، لنظهر كيف وقعوا بسبب هذا النقص في حقائقهم، بالالحاد؟!

الفصل الخامس

أنصاف الحقائق

1 ـ القابضون على أنصاف الحقائق.
2 ـ لماذا؟

الفصل الخامس

أنصاف الحقائق

1 ـ القابضون على أنصاف الحقائق:

ويعيداً عن إطار من رأوا بالخليفة شخصاً تجاوزته الأقدار، فلم تصبه بشرورها فألحدوا فيه، كان لاختلاف الطاقات والقدرات بين الناس ما دفع بالبعض أن يرى خوارق تلك الطاقات، عزاها إلى الكرامات، وحين قبل بعض المتصوفة هذا النعت، فتحوا باباً لا يغلق للشطح ليدخلوا منه على ما أغلقه الرسول ﷺ بأن لا نبوة من بعده.

قال صاحب اللمع: (ضلت فرقة أخرى في تفضيل الولاية على النبوة، ووقع غلطهم في قصة موسىٰ والخضر... فظنت هذه الطائفة الضالة أن ذلك نقصٌ في نبوة موسىٰ عليه السلام وزيادة للخضر)[1].

فإذا كان القصد من قصة موسىٰ عليه السلام تعليم الناس أن أحداً لا يمكنه أن يدعي علم الله حتى ولو كان كليمه تعالى، فهذا لا يعني أن من كشف الله عليه علم المستقبل ـ والذي أصر بعض شراح [سورة الكهف الآية 64 ـ 82] على أن ما أشار إليه القرآن الكريم بهذه السورة: «فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً» هو: «الخضر» والعلم

(1) رونولد نيكلسون، كتاب اللمع في التصوف لعبد الله الطوسي، طبع في مطبعة بريل في مدينة ليدن، عام 1914، ص 422.

الذي عند أمثاله علم لدني، أي من لدنه تعالى - وبالتالي لدى هذا المكشوف عنه علم أعلى من العلم النبوي، فضلوا بذلك وأضلوا.

وما إدخال الخضر على أنه الشارب من نبع الحياة الأزلي كشخص لا يموت في التراث الاسلامي من الأديان السابقة، إلا فهم خاطئ لقوانين الله تعالى وسنته في الوجود التي لن يجدوا لها تبديلاً، والذين فهموا هذه السورة وأمثالها عبر هذا الإشكال، عبروا عن قدرتهم على فهم الاسلام من خلال تراثهم القبل اسلامي.

وطبيعي أن يوجد هذا التراث القبل إسلامي في أذهان من أسلم من الشعوب والأمم، لكن تمسكهم به وادخاله في الاسلام على أنه قمة الفهم الباطني للاسلام، هو الذي يدفع بنعتهم بالشعوبية.

فالشعوبية في أساسها ليست موقفاً ضد العرب، من الأمم التي رفض الأمويون تحقيق وعد الاسلام لهم بأن: «لهم ما لهم وعليهم ما عليهم»، حين حولوا الخلافة إلى ملك، ليس هذا فقط، بل هي كل إصرار على عدم فهم الاسلام إلا من خلال التراث المحلي لكل من هذه الشعوب، وأكثر من ذلك اعتبار أن الاسلام في قمة فهمه الصحيح بباطن آيات القرآن هو عود للتعبير عن هذا التراث.

وهكذا ادعت الشعوبية أن: هذا العبد من عباد الله في السورة السابقة هو: «الخضر»، وبتحديده باسم إشارة لم يشر إليها القرآن، وقعوا بأول ضلال نقلهم من هدف العظة من القصة في السورة، إلى مفهوم الولاية الصوفية الذي بدوره أبرز أن في الأنبياء نقصاً لا يكمله إلا الأولياء.

فأشركوا الأولياء مع الأنبياء، ففتحوا لهم باب الالحاد(*)، فيما راح كل مدعي ولاية به يتقول على الأنبياء، تحت ستار علم الباطن المكشوف عليه كشفاً لدنياً من لدن الله تعالى؟!

إن إشراك الولاية بالنبوة ليس شركاً بالله، لكنه إلحاد قد يؤدي إلى كل شرك.

(*) أليس في إرجاع ابن كثير للخضر دون نقد هذه الأسطورة دلالة على وقوعه بمثل هذا الالحاد الخفي؟!

2 ـ لماذا؟!

لأنه قبل كل شيء يتضمن أن عند الله من هو عظيم وأعظم، وبالتالي يتضمن تصوراً مُلْكِياً لله، على أنه تعالى عن ذلك يقبع في قمة هرم يشبه الخلافة، محاطاً بوزير الوزراء أو قاضي القضاة أو داعي الدعاة، الذين تحتهم من هم دونهم رتبة يسيرون شؤون خلقه، وهذا التصور للألوهة تصور تشخيصي، يعارض ما ذهب إليه الاسلام من التوحيد المطلق لله تعالى، تعالى عن كل تصور بشري: **﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه. . .﴾** [البقرة 255] كقاعدة مطلقة غير محصورة بأي اسم اشارة، وكذلك قوله تعالى: **﴿ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها﴾** [النساء 85]، وهذه «المن» ليست على أي تخصيص.

﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين. .﴾ [المدثر 48]. وما عدم فهم مثل هذه السور بمعناه المطلق بضمير الغائب، إلا من أجل الاحتيال على الناس إزاء الأقدار المقدرة التي تعصف بهم، لجرهم للولاء لفلان أو علان، بدل الاستعاذة من قدر الله به تعالى.

وهم حين يجرون الولاء الديني من يد الله تعالى التي هي حتماً فوق أيديهم، إلى يد هذا الولي أو ذاك الحسيب، يلحدون بالله رغم أنهم لم يعلنوا أي شرك به تعالى.

قال ابن الجوزي: (صبأت قلوب أهل الالحاد لانتشار كلمة الحق وثبوت الشرائع بين الخلق، والامتثال لأوامرها، كإبن الراوندي ومن شاكله كأبي العلاء)[1]. فجاحدوا النبوات (بطريق الكرامات من المتصوفين. . . فإذا نبههم العاقل المتدين على ما في هذا من فساد، قال الصوفي: أتنكر كرامات الأولياء؟!)[2].

ولئن بدا من شعر أبي العلاء ما يدل على إلحاده وختى كفره:

(1) تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص 68.

(2) المرجع السابق، ص 69.

جاءت أحاديثُ، إن صحت، فإن لها
شأناً، ولكن فيها ضعف إسناد
فشاور العقلَ، واترك غيره هَدَراً
فالعقل خير مشير ضمه النادي[1]

وقوله:

قد صدق الناس ما الألباب تبطله
حتى لظنوا عجوزاً تحلب القمرا[2]

دلالة على أن «أبا العلاء» كان من دعاة العقل دون تمييز بين العملي والنظري فيه تماماً كإبن الجوزي، رغم أن هذا الأخير لم يصل إلى منتهى مطلبه من العقل، كما وصل اليه الأول حين عجزت حيراته فأعلن تسليمه واسلامه، وهذا ما سنوضحه لاحقاً.

لذلك قال:

وموه الناس حتى ظن جاهلهم
أن النبوة تمويهٌ وتدليس[3]

وقال:

أما الحقيقة فهي أني ذاهبٌ
والله يعلم بالذي أنا لاقِ[4]

وقال:

رجوا إماماً بحقٍ، أن يقوم لهم
هيهات لا بل حلولٌ ثم مرتحل[5]

---

(1) أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، دار صادر بيروت، عام؟، جـ 1، ص 379.
(2) المرجع السابق، ص 497.
(3) المرجع السابق، جـ 2، ص 25.
(4) المرجع السابق، جـ 2، ص 211.
(5) المرجع السابق، جـ 2، ص 264.

وقال:

والله يـقـدر أن يـفـنـي بـريـتـهُ
من غير سقمٍ، ولكن جنده العِلَل[1]

وهو رغم دعوته العقلانية يعلن إسلامه القسري، الذي سبق وأن تحدثنا عليه في الواقع كأمر واقع يقول:

أتيتَ وعُدتَ، بالتسليمِ، كرهاً لأقدار أتينكَ من مُعال[2]

ولذلك يفرد الكمال لله تعالى بقوله:

نموت لأننا حلفاء نقصٍ
ويبقى من تفرد بالكمال[3]

وقال:

حياة وموت وانتظار قيامةٍ
ثلاثٌ أفادتنا ألوفَ معانِ[4]

وهو إذ ألحد برفعه من شأن العقل الانساني بقوله:

أيها الغر، إن خصصت بعقلٍ
فاسألنهُ، فكل عقل نبي[5]

وقوله:

ولا ألوم أخا الالحادِ، بل رجلاً
يخشى السعير، وما ينفك في سُعُرِ[6]

عاد ليؤكد ضرورة هذه العقلانية بقوله:

---

(1) المرجع السابق، جـ 2 ص 265.
(2) المرجع السابق، جـ 2، ص 339.
(3) المرجع السابق، ص 343.
(4) المرجع السابق، ص 548.
(5) المرجع السابق، ص 642.
(6) المرجع السابق، جـ 1، ص 541.

إذا آمـن الانـسـان بـالله فـلـيـكـن لـبيباً، ولا يـخلـط بإيـمـانـه كـفـرا[1]

لكنه حين لمس استحالة العقلانية المطلقة التي يدعو لها، عاد ليؤكد أن الوجود لا يفهم ما لم نؤمن بالقدر، فقال:

عـجـز الأطـبـة عـن جـروح نـوائـبٍ
لـيـسـت بـغـيـر قـضـاء ربـك، تُـسـبـرُ[2]

وقوله:

وبـدائـع الله الـقـديـر كـثـيـرةٌ
فـيـحـورُ فـيـهـا، لُـبُّـنـا، ويَـحـارُ[3]

وهذا يعني أن العقل وحده مجرد بديعة من بدائع الله، والتعويل عليه وان كان ضرورياً لفهم بعض علائق الناس ببعض، ليس كافياً لفهم علاقتنا بالوجود ككل، حتى ولو لم نقدر أن نميز بين العقل العملي والنظري.

وهكذا عاد «أبو العلاء» لينقص من قيمة العقلأنية التي رفع من شأنها ببعض أشعاره يقول:

ولـيـس عـلـى الـحـقـائـقِ كـل قـولـي
ولـكـن فـيـه أصـنـاف الـمـجـاز[4]

لذلك قال بعض نقاد «أبي العلاء» بتناقضاته، ومتى لم يكن التناقض من قواعد المنطق الذي يعلو على الصورية نحو الديالكتيك، وحتى هذا الأخير تتجاوزه الميتافيزياء، والكل تتجاوزهم جملة خبرية تمس شغاف القلب؟!

(1) المرجع السابق، جـ 1، ص 485.
(2) المرجع السابق، ص 445.
(3) المرجع السابق، ص 462.
(4) المرجع السابق، ص 630.

الفصل السادس

العقلانية

- العقلانية والالحاد العربي القديم
- نتيجة.
- تعريف.

الفصل السادس

العقلانية

العقلانية والالحاد العربي القديم:

تمانعت العقلانية التي طلبها أمثال «ابن الجوزي» مع عقلانية «أبي العلاء» وأمثاله، ولعل الحلول التي قدمها «أبو العلاء» بضرورة عدم خلط الايمان بالكفر، لم يلتزم بها هو نفسه، والفرق بينه وبين «ابن الجوزي» أن الأخير كان ينقد الحاد وكفر الآخرين، ويقف بعقلانيته دائماً مع الايمان، بينما «أبو العلاء» ينقد الجانب الملحد في فكره هو بالذات، ويخوض بشعره صراعاً علنياً بين الاثنين.

فإن تنافح عن رأي عليك أن تحيط بعكسه، وشجاعة «أبي العلاء» أنه كان بحد ذاته تعبيراً عن الرأي وعكسه، دون ما حاجة إلى الاحتماء بقال فلان أو علان من الفساق، كما عند غيره من النقاد.

وبهذا تنجو عقلانيته من التبريرية التي تقع بها كل عقلانية تدافع وتنافح عن فكر معين، والعقلانية الناجية من التبرير، تنجو من الدوغمائية الاعتقادية، وبمثل هذا النجاء تحقق اقترابين: من الحقيقة ومن المواقف المضادة لها، وهذا غاية ما تستطيع أن تفعله العقلانية غير القادرة على التمييز بين العقل النظري والعقل العملي.

نتيجة:

ينتج من هذا أن علينا أن لا نطلق صفة الإلحاد على من لم يصف نفسه بها، وإلا وقعنا بالتكفير الذي نهى عنه الاسلام لكل من قال بالشهادتين، ومثل هذه الأحكام، وان خرجت من فقيه «كإبن الجوزي» دون أن يبررها، ترجع عليه بأحكام مشابهة بالتصلب والدوغمائية، وبين هذا الحكم والحكم المضاد تتمانع رؤية الحقيقة في خطوطها الدقيقة التي تفصل بين الأمور، وتعطى التصنيفات التي تصنع للناس «خانات» وبينهم خطوطاً سوداء أو بيضاء دون مراعاة أي احتمالات رمادية؟!

وبذلك يعود العلم من التمحيص الدقيق نحو العمومية، وكل عمومية تقود حتماً إلى العامية!!؟

وابن الجوزي رغم رجاحة عقله يؤكد كفر المعري بأنه لمامات (رأى بعض الناس في منامه كأن أفعيين على عاتقي رجل ضرير تدليا إلى صدره ثم رفعا رأسيهما فهما ينهشان من لحمه وهو يستغيث، فقال من هذا؟! فقيل المعري الملحد)[1].

وهذه إشكالية عند بعض المسلمين الذين يقولون بالرؤيا في الحلم، لأن تأكيد هذا الأمر للأحلام يعني مشاركة الأنبياء بالوحي، وهذا يعيدنا إلى ضلال تفضيل ـ أو صلة ـ الولاية بالنبوة، وهو أمر حسمه الرسول ﷺ بأن: لا نبي بعده.

أما اعتراضه على أن أبا العلاء لأنه لا يأكل اللحم ولا يريد أن يؤذي الحيوان بأنه (يميل إلى مذهب البراهمة فإنهم لا يرون ذبح الحيوان ويجحدون الرسل)[2] فليس في شعر أو نثر أبي العلاء ما يدل إلا على إنكار البراهمة و«ابن الجوزي» يؤكد أن أبا العلاء قد (اعتذر بأن لقوله باطناً وأنه مسلم في الباطن)[3] ومع ذلك يرى أن هذا دليل على قلة دينه يقول:

---

(1) عبد الرحمن بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، دار المعارف العثمانية بعاصمة حيدر آباد، 1359 هـ، جـ 8، ص 188.

(2) المرجع السابق، ص 184.

(3) المرجع السابق، ص 185.

(فهل كان في بلاد الكفار حتى يحتاج أن يبطن الاسلام)[1]. كما يؤكد لنا «ابن الجوزي» أن (للمعري كتاباً سماه الفصول والغايات يعارض به السور والآيات)[2]. فإذا كان الأمر كذلك ـ كان على ابن الجوزي أن يظهر ارجاعات من الكتاب تدل على ذلك ـ ولو كان الأمر كذلك لوجب على «ابن الجوزي» أن لا يضع المعري في خانة الملاحدة بل الكفرة، ويبرز لنا فقرات من هذا الكتاب، كما أحسن حين فعل مع «ابن الراوندي».

لكن «ابن الجوزي» اقتصر على إبراز بعض أبيات «لزوم ما لا يلزم» التي فيها دلالة واضحة على إلحاد المعري، دون أن يضع الأبيات التي تضاد هذا الالحاد على نفس لسان الشاعر.

وبإبرازها وحدها حتماً يتأكد إلحاده، لكن القصة تظل ناقصة، يقول ابن الجوزي:

وقد نظرت في كتابه المسمى لزوم ما لا يلزم وهو عشرة مجلدات وحدثني ابن ناصر عن أبي زكريا عنه بأشعار كثيرة فمن أشعاره.

إذا كان لا يحظى برزقك عاقل وترزق مجنونا وترزق احمقا
فلا ذنب يا رب السماء على امرئ رأى منك ما لا يشتهي فتزندقا

وله

وهيهات البرية في ضلال وقد نظر اللبيب لما اعتراها
تقدم صاحب التوراة موسى واوقع في الخسار من افتراها
فقال رجاله وحي أتاه وقال الناظرون بل افتراها
وما حجي إلى احجار بيت كؤوس الخمر تشرب في ذراها
إذا رجع الحليم إلى حجاه تهاون بالمذاهب وازدراها

وله

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ويهود حارت والمجوس مضلله
اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

---

(1) المرجع السابق، ص 185.
(2) المرجع السابق، ص 185.

وله

فلا تحسب مقال الرسل حقا ... ولكن قول زور سطروه
وكان الناس في عيش رغيد ... فجاؤا بالمحال وكدروه

وله

إن الشرائع القت بيننا احنا ... واورثتنا افانين العداوات
وهل أبيح نساء الروم عن عرض ... للعرب الا بأحكام النبوات

وله

أفيقوا أفيقوا يا غواة فانما ... دياناتكم مكر من القدماء

وله

تناقض ما له الا السكوت له ... وان نعوذ بمولانا من النار
يد لخمس مئين عسجد فديت ... ما بالها قطعت في ربع دينار

وله

لا يكذب الناس على ربهم ... ما حرك العرش ولا زلزلا

وله

ضحكنا وكان الضحك بنا سفاهة ... وحق لسكان البسيطة أن يبكوا
تحطمنا الأيام حتى كأننا ... زجاج لا يعادلنا السبك

وله

كون يرى وفساد جاء يتبعه ... تبارك الله ما في خلقه عبث
وان يؤذن بلال لابن آمنة ... فبعده لسجاح ما دعى شبث

أراد بالبيت الأول المجون ومعناه هل هذا الا عبث وعنى بالبيت الثاني شبث ابن ربعي فإنه أذن لسجاح التي ادعت النبوة وذكر نبينا عليه السلام باسم أمه وأراد أن كان تدله هذا فقد جرى مثله لامرأة. وله في هذا المعنى فساد وكون حادثان كلاهما.

وله في مثل ذلك

شهيد بأن الخلق صنع حكيم

وله مثل الذي قبله

فـربـمـا حـل مـوصـوف يـراقـبـه فـكـيـف يـمـحـن اطـفـال بـايـلام

وله

امـور تـسـتـخـف بـهـا حـلـوم ومـا يـدري الـفـتـى لـمـن الـثـبـور
كـتـاب مـحـمـد وكـتـاب مـوسـى وانـجـيـل ابـن مـريـم والـزبـور

وله

قـلـتـم لـنـا خـالـق قـديـم. صـدقـتـم هـكـذا نـقـول
زعـمـتـمـوه بـلا زمـان ولا مـكـان الا فـقـولـوا
هـذا كـلام لـه خـبـيء مـعـنـاه لـيـسـت لـنـا عـقـول

أنظر إلى حماقة هذا الجاهل انكر أن يكون الخالق موجود إلا في زمان ولا في مكان، ونسي أنه أوجدهما(1).

وهذا دليل على حيرة «أبي العلاء» التي وصلت إلى درجة الالحاد، لو ظل متمسكاً بها، وقد كان حرياً «بإبن الجوزي» أن يعرض أشعار «أبي العلاء» التي ينقد فيها أقواله هذه ليخرج مع القارئ إلى أن الرجل عبر عن حيراته، ولم يتمسك بإلحاده، وهذا كاف شرعاً للتريث بالحكم بإلحاده بشكل مطلق.

تعريف:

نعم!! إن أبا العلاء قد وقع بالإلحاد، لكنه وقع فيه كما وقع فيه ناقده «ابن الجوزي» حين قرر أن الأحلام ضرب من النبوءة عبر الرؤى فيها، وحين لم يمحص اسطورة الخضر، أي أنهما وقعا بجهلٍ ما يعالجانه من مواضيع.

فتغير وعينا بالحلم أو حين التأمل أو بأحلام اليقظة، أو حتى تحت تأثير أي عقار، حدث نفسي أوضحه علم النفس اليوم، فهو ليس انتقالاً إلى عالم آخر(2).

(1) المرجع السابق، ص 186 ـ 188.

(2) أنظر:

Lyle E. Bourne Jr., Psychology, Holt Rinehart and Winston, N.Y 1988, pp. 199-222.

ولجهل «ابن الجوزي» بعلم النفس المعاصر يُرجِع إلى هذا الخلط بين الأحلام والرؤى، خلطاً لا يلام عليه أمثال «ابن الجوزي» لقصور العقل العملي في عصرهم عن معرفة الفرق بين النفس والروح، وبالتالي لعدم وجود علمٍ للنفس آن ذاك.

لكن علم المنطق كان مزدهراً بذاك العصر، فكان على «ابن الجوزي» أن ينتبه إلى أنه بتأكيداته على إمكان الرؤى بالحلم، يشارك الرائي بإقرار الكرامات التي بدورها تشارك في النبوة، وبالتالي تؤدي إلى الإلحاد.

وهكذا وبخرقه للمنطق الذي كان عارفاً به، أكد قول «أبي العلاء» بأن الناس تصدق: بأن عجوزاً تحلب القمرا.

فمنطقية «أبي العلاء» قادته للحيرة، بينما منطقية «ابن الجوزي» غير المحكمة قادته لتكفير الناس، فوقع بضلالين:

- ضلال الالحاد الخفي الذي أراد أن ينقده.

- وضلال تكفير الناس الذي حرمه الله بين من يقولون بالشهادتين.

وبذلك سقطت حجته المنطقية بأن: أبا العلاء ليس في بلاد الكفار حتى يحتاج أن يبطن الاسلام، طالما أن المسلمين وأمثاله كثر يأخذون بتكفير بعضهم بعضاً، دون أي مراعاة لأي حرية فكر أو حيرة عند اخوانهم المسلمين، من النابهين أمثال أبي العلاء.

فالحدود الجغرافية لا تحدد الاسلام، بل تحدده الحدود العقلية في قمة ما يمكن أن يرقى إليه العقل الانساني، حتى ولو بشكوكه ليعود ويسلم أمر هذه الشكوك لربها.

وما تقسيم فلك ما تحت القمر آن ذاك بدار اسلام ودار كفر، إلا من بداهاتٍ وضعها الخلفاء ليدعوا خلافة الله، لا خلافة رسوله، دعوى كاذبة جعلتهم بأول صفوف الالحاد.

وهنا نصل إلى تعريف للملاحدة بأنهم: كل من يصر على مواقف الالحاد، لا من يعبرها عبر حيرته كما عند «أبي العلاء»، أو يقع بها عن خطأ منطقي كما عند «ابن الجوزي».

الفصل السابع

ابهارات وحقائق

- ذهنية الالغاء.
- ابن الراوندي.
- نقص فلسفي.
- الصانع.
- برهان علم الكلام على حدوث العالم ـ المادة ـ.
- تنبيه.
- حقيقة وقاعدة.
- ابهارات ابن الراوندي بالعقلانية الناقصة.
- لماذا؟
- كيف يعي الانسان؟
- وترائياً، فنقول: ومثال.
- اشكالية عقلانية الاعتزال.

الفصل السابع

إبهارات وحقائق

ذهنية الالغاء:

واليوم وبعد كل هذه المئات من السنين على موت «ابن الجوزي» بعد «أبي العلاء»، لا زال المسلمون ينعتون بعضهم أفراداً وجماعات بالإلحاد، حين تدعي دولة من دولهم أنها إسلامية في الدول الاسلامية، وينعتون بعضهم بالأصولية في الدول العلمانية، ليصبح كل من هذين المصطلحين وسيلة من وسائل الأعداء كي يلغوا خصومهم بإدعاء الولاء لما تريد دولهم، وما عليها سنة ملوكهم ودعواهم.

وقد صدرت هذه الذهنية الالغائية ممن ضل بتعريف الالحاد، فوقع فيه هو قبل سواه، بل وقع بما هو أسوأ منه: التكفير؟!

وهذا لا يعني أن تراثنا خالٍ في الماضي والحاضر ممن أصر على الحاده، وكان على رأس هؤلاء في الماضي:

ابن الراوندي:

انهمك ابن الراوندي ـ أو «الريوندي أبو الحسين» كما يلفظها «ابن الجوزي» ـ في حياته القصيرة ـ ستة وثلاثين سنة ـ التي عاشها بالتأليف الكثيفة حول موضوع واحد هو: الالحاد، لا ليبرزه أو ليعرفه أو يحدده، بل ليخوض فيه خوض الواثق من صحة كل منطلقاته.

لذلك يمثل الدوغماطية الالحادية في تأكيد السلب بمناسبة وغير مناسبة، بل تكريس حياته لهذا السلب، يقول ابن الجوزي: (ووقعت على كتبه ـ ويذكر منها ـ نعت الحكمة، وكتاب قضيب الذهب، وكتاب الزمرد، وكتاب التاج، وكتاب الدامغ، وكتاب الفريد، وكتاب امامة المفضول)[1]. وقد رد على بعضها «محمد الجبائي» و«عبد الرحيم الخياط».

وكتاب «الزمرد» الذي تنازع «ابن الراوندي» مع «أبي عيسىٰ محمد بن هارون الوراق» عليه، كل يدعيه لنفسه، نظن أنه لابن الراوندي بدليل أنه هو الذي انفرد بشرح سبب تسميته بالزمرد كما ذكر «ابن عقيل»: (فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر أبان به عن غير ذلك مما هو أخبث.. فقال: إن للزمرد خاصة وهي أنه إذا رآه الأفعى وسائر الحيات عميت، قال: فكان قصدي أن الشبهة التي أودعتها الكتاب تعمي حجج المحتجين)[2].

ومن قوله هذا يتضح أن «ابن الراوندي» شأنه شأن صاحبه «محمد هارون الوراق» كانا أصحاب شبه، مكرسين كل أعمالهما لإثارة هذه الشبه، فعليهما ينطبق عنوان «ابن الجوزي» بالإبلاس الذي لا يهدفان منه إلا ذاته، وتلك ظاهرة فريدة بالشرك والإلحاد للشرك والالحاد بحد ذاتهما، لا لأي هدف آخر أنَّى يكون.

لأنه قال في كتاب «الزمرد»: (نجد في كلام «أكثم بن صيفي» أحسن من «انا أعطيناك الكوثر»... وأن الأنبياء وقعوا بطلسمات كما أن المغناطيس يجذب)[3].

و«أكثم بن صيفي بن رياح بن الحارث بن مخاشن بن معاوية من تميم»، هو أحد المعمرين الجاهليين، وأدرك الاسلام، ومات وهو يتجه بقومه إلى المدينة كي يسلم، وله كثير من الأمثال التي صارت بالنسبة

---

(1) المنتظم، مرجع سابق، جـ 6، ص 99.
(2) المرجع السابق، ص 100.
(3) المنتظم، مرجع سابق، جـ 6، ص 100.

للجاهليين حكماً كقوله: «المزاح يورث الضغائن - و - من مأمنه يؤتى الحذر. . . الخ»[1].

أما صلة الأنبياء بالمغناطيس فقول أخرق، والأخرق منه صلة المغناطيس بالطلسمات اللهم إذا لم يكن يستعمل فيها تمويهاً على الناس.

أما ما ذكره «ابن الجوزي» من أن «ابن الراوندي» قال إن (في القرآن - الكريم - لحناً)[2] فهو دلالة على جهل هذا الأخير باللغة العربية، إلا أن المهم أن نعرف أن «ابن الراوندي» قد وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع[3].

نقص فلسفي:

وهو موضوع ذو شقين:

- فمسألة قدم العالم هي التي سبق وأشرنا إليها سابقاً، بأنها تعني قدم المادة عند الفلاسفة الدهريين الاغريق، وسواء انتقلت إلى الفكر العربي الجاهلي على أنها قدم العالم، أم هي خرجت من ذاك الفكر، فهي المذهب الفلسفي الوحيد الذي عرفه الفكر العربي الجاهلي، ونسب إليه كل الحكمة، فالجاهليون كانوا يظنون بمن يضع الأمثال لهم وبكل من ييئسهم من الدهر والزمان أنه حكيم، فالفكر العربي الجاهلي لم يعرف أي طريق للسير نحو الحكمة أو حبها - الفلسفة - بل ادعى بسبب قصور التسبيب الفكري عندهم، الحكمة.

ولعل البت الفلسفي بأمر قدم المادة أو حداثتها، جزء من أربعة متمانعات وضعها «كانط» وسبق أن أشرنا لها، وهو أمر عجز الفكر الفلسفي النظري الانساني عن الوصول إلى حلٍ منطقي له، فظل هذا الأمر مع «ابن ميمون الأندلسي» مجال حوار نظري وتبريري شديد.

والواقع أن الفكر أو العقل النظري الانساني قد ترك النقاش بهذا

---

(1) خير الدين الزركلي، الأعلام، دار النشر؟، ط 3، عام؟، جـ 1، ص 344.

(2) المنتظم، مرجع سابق، جـ 6، ص 101.

(3) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

الأمر للعقل العملي، الذي استطاعت مستجداته الفيزيقية في التسعينات من هذا القرن وحدها أن تؤكد تشكل المادة قبل ومع الانفجار الأول «Big Bang» حيث (يؤكد لنا استخدام نظريتي «الكونتيوم، والنسبية» معاً امكانات جديدة لفهم أساس تشكل ـ المادة التي شكلت العالم ـ لم تكن لتعرف من قبل، وهي أن المكان ـ المادة ـ والزمان ـ حركتها ـ معاً نهائيان)[1].

أما فصل تصور أحدهما عن الآخر فيؤدي إلى تصور فصل المادة عن الفراغ الذي تتحرك فيه وتتوسع فيه عبر توسع الكون، فتصبح المادة حديثة، أي مخلوقة إن شئت بينما الفراغ «Space» قديم، شرط أن لا يكون الفراغ هو نتاج الحركة فلا كيان له.

إن حركة المادة التي نقيسها بنسبية نسميها زمناً، هي والمادة بعد رابع واحد، ينتج عن ما هو محاط فيه، وهو اللامقاس أو الفراغ، وليس معزولاً عنه.

فغاية ما قاله لنا العقل العملي اليوم، أن المادة محدثة، لكن الفراغ قديم!! وغاية ما تستطيع الفيزياء الحديثة من تعريف للفراغ هو: اللامقاس. فهل هذا اللامقاس هو الحاوي للمقاس «بكثيفه ولطيفه» أم أنه البعد الرابع اللصيق والمعبر عن المادة وحركتها؟! وعن أي حاوٍ نتكلم؟!

الصانع:

ـ أما مسألة نفي الصانع فتبدو للوهلة الأولى لصيقة بقدم العالم، أو على الأصح بقدم المادة، وهذه مسألة لا علاقة لها بالمادة بل بحركتها، فسواء كانت المادة أزلية قديمة أم محدثة تظل مشكلة الحركة الملازمة لجوهرها بحاجة إلى محرك، وهذا ما برهنه «أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي» باستعادة خمسة وعشرين مقدمة يُرجِع العرب برهانها إلى «أرسطو» حتى ولو تم التسليم بقدم العالم.

لخصها «ابن ميمون القرطبي»[2] ونوجزها على الشكل التالي:

(1) Stephen Hawking, A Brief History of Time, op. cit., p. 192.

(2) موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، عام؟، جـ 2، ص 232 ـ 267.

(ومقدمة واحدة نسلمها لهم تسليماً... هي قدم العالم - إلا أن - وجود عظم - جسم - ما لا نهاية له محال.

ووجود أجسام لا نهاية لها محال - لأن كل جسم ينتهي ويزول ويتحول - ووجود علل ومعلولة لا نهاية لعددها محال)[1].

كذلك يوجد التغير في أربعة مقولات وهي: الجوهر والكم والكيف والاستحالة. وفي كل استحالة بها حركة تنقل الكم والكيف والجوهر فيها من القوة إلى الفعل، وكل متحرك يسكن - وهو حين يسكن نهائياً ظاهراً وباطناً يعود إلى القوة من الفعل - أي يفنىٰ.

والأشياء التي قوامها الجسم تنقسم بانقسامه أي بانقسام القوة التي فيه، وهذه القوة متناهية.

وانتقال - النقلة - من أقدم الحركات، وعبرها النمو والفساد والفناء لما تحركه، فكل شيء يتحرك وينتقل هالك.

والزمان مجرد عرض من أعراض الحركة، فهناك قوة مفارقة سببت النقلة الأولى للحركة، وهي ليست في جسم ولا هي جسم، كما أن كل محرك مخفي في الجسم الذي يحركه، فمخرجه من القوة إلى الفعل غيره.

كذلك سبب كل موجود هو ممكن الوجود، وامكان الوجود لا سبب له، وهو الذي يسمى واجب الوجود، الذي هو مسبب السببية الذي لا سبب له.

أما المادة فلا تحرك ذاتها، بل في ذاتها حركتها، ويزعم «أرسطو»... أن الزمان والحركة سرمديان قديمان[2]، فسبب أسباب الحركة في ذات المادة سرمدي، فيلزم بحسب هذه المقدمة الأخيرة أن ثمة محركاً هو الذي حرك المادة - أو جعل المادة متحركة... وهذا لا يمر إلى لا نهاية... فوجدنا كل حركة تنتهي[3]. أي أن كل مادة تنتهي، من منطلق أن المادة والحركة كيان واحد.

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص 268.

(3) المرجع السابق، ص 269.

وما دامت المادة تنتهي، سواء كانت قديمة أو محدثة ستؤول إلى الفناء، مما يعني أنها مخلوقة، لأن السبب الأول بجعلها متحركة خارج عنها فهو ليس جسماً به حركة، أو حركته هي كيانه، وبالتالي هو ليس في زمان لأنه ليس قوة في جسم، بل قوة مطلقة أزلية واجبة كل وجود هي قوة الله.

برهان علم الكلام على حدوث المادة:

كان هذا هو البرهان الذي اعتمده «ابن ميمون» من المتكلم «محمد التبريزي» على اثبات الصانع، حتى ولو كانت المادة قديمة، وقد عدلناه حسب مفاهيم العقل العملي المعاصر المؤكدة على أن الحركة هي المادة وليست مضافة إليها، فلم نمس مفاهيمه الأساسية بهذا التعديل.

أما براهين علماء الكلام المسلمين على حدوث المادة من حدس حدوث العالم أمامهم كما يجب أن تكون اليوم فهي:

1 ـ النمو بالعضوية لا يد لها فيه، وهو يدل اليوم على برنامج سمي بعد ذلك «جيني» مسبق البرمجة فيه، وفيه ذاكرة «DNA» للخلية مهما أضافت من خبرات، تبقى قدرتها على هذه الاضافة مسبقة البرمجة، فمن برمجها؟!

2 ـ كما توجد كل عضوية حية من العدم، توجد كل مادة شكلتها من العدم أيضاً.

3 ـ جواهر العالم بحال تجمعها أو افتراقها دلالة على أنها محدثة، لأنها توجد من لا شيء.

4 ـ ولأن العالم كله مركب من جواهر وأعراض لها، وأعراضه محدثة: بمعنى أن كل فرد فيه مادة ميتا ـ جامداً ـ كان أم حياً حادثة لا تتكرر، ولأن الأعراض محدثة فالجواهر محدثة.

5 ـ الأرض واحدة وعناصرها واحدة، ومع ذلك تظهر المخلوقات الفردية الفردة ضمن أنواعها وتزول وتتطور الأنواع أي تختفي، ومع ذلك تستعمل نفس العناصر التي استعملها من قبلها، فنحن نتنفس هواء

تنفسه من كان قبلنا، ونشرب ماء بالوه عبر دورة التنقية الطبيعية، فنحدث من مواد أقدم منا، و«92 عنصراً» التي أحدثت منها كل مواد الفيزياء المعروفة أساسها الهدروجين، والهدروجين محدث من العدم، فالوجود محدث من العدم.

6 - كل ممكن أو وجود بالقوة، يمكن أن يحدث كما يمكن أن لا يحدث، أي يمكن أن ينتقل إلى الفعل كما يمكن أن لا ينتقل، والوجود كله بأساسه إمكان، لا حتم أو شرط له كي يوجد، فالذي رجح وجوده مرجح هو الله تعالى، بنقله من القوة - امكان - إلى الفعل - تحقق -.

7 - إن «أبا بكر بن الصائغ» حين انتبه إلى أن الذين قضوا وماتوا في هذا العالم لا عدد لهم، انتبه إلى وجود أحياء متعددة لا عدد لها، كلها وجدت في هذا التواجد الذي يحتضن اللانهاية، ومدى قدرته على هذا الاحتضان لعقول لا تتكثر البتة يجب أن يكون نهائياً، لأن ما لا نهاية له أكثر مما له نهاية، وبروزه لا يتم إلا بمتناه يستنفذ دورته وتكريره وتكراريته، فالتواجد متناهٍ والوجود لا نهائي، وهو كلانهائي - أي الوجود - لا بد له من عوالم أخرى غير عالم الأبعاد الثلاثة - الأربعة - الذي نحن فيه، وهو العالم الآخر بمداخله المختلفة.

فلما ثبت أن العالم حادث لزم بالضرورة أن له صانعاً، هو الله تعالى عن هذا التواجد بالوجود المطلق حتماً[1].

تنبيه:

هذا هو تعديلنا لبرهان علم الكلام الاسلامي على حدوث المادة فوجود الله تعالى، من خلال التمييز الدقيق بين الوجود والتواجد، ومن خلال فهم العقل العملي المعاصر للمادة.

---

(1) المرجع السابق، ص 221.

حقيقة:

هناك وجود «Existence» وهنا تواجد «Being» وعلينا أن ننتبه إلى أن الثنائية والتعارض والتمانع، من قوانين هذا التواجد التي تخرب علينا فهم الوجود بذاته.

خذ المادة تجد أن الحركة ليست مضافة إليها بل هي من صلبها، إذ لا توجد أي مادة ليس في جوهرها «الفوتوني» حركة كما أثبتت الفيزياء الدقيقة، بالعقل العملي اليوم.

والحركة كمقياس للزمن هي في المادة التي تعبر عن نفسها بغلاف هو هي اسمه الفراغ، مما يعني أن الزمن والحركة والفراغ شيء واحد هو: المادة، فإذا كان الأمر كذلك فالمكان والحركة شيء واحد أيضاً، بمعنى أن المادة ليست محاطة بالفراغ احاطة الهواء بالأجسام في الأرض، بل هي كثائف هذا الفراغ كجزء مقاس منه فقط، فإذا قلنا إن الأرض وكل المجرات ـ مادة الكون ـ تتوسع في الفراغ، والمادة كما ثبت محدثة، يبقى أن الفراغ «Space» أزلي وقديم، وهذا غير صحيح.

والأصح أن عالم الأبعاد الثلاثة المتحرك دوماً يتحرك بمكان زماني، أي بالبعد الرابع أحياناً حيث يلتحم المكان بالزمان، فتلتحم المادة بالحركة والحركة بالزمن فلا يبقى شيء عياني قابل للقياس، لأي مشاهد افتراضي، فما فوق السرعة الحدية عالم أبعاد آخر، لما لا يكون السماء الثانية؟!

إن اللامقاس ليس حاوياً للمقاس أو غلافاً له أو حاضناً، بل هو هو، بعلاقة لطيف بكثيف، تماماً كما أن الجسد ليس حاوياً للروح أو حاضناً لها، بل هي هو بعلاقة انسان، يغيب ويظهر، أي يقاس ولا يقاس بوجود واحد، وبعقل واحد، وبوعي ثابت عبر تغير أحواله.

فإذا قيس اعتبر متواجداً، وإذا غاب صار إلى الوجود بذاته أو اللامقاس أو اللطيف، فإن هو وعى هذا المطلق خلد، وإلا فلا.

قاعدة:

العقلانية الفلسفية تحتاج دوماً إلى نتاجٍ متقدم من العقل العملي، فإذا

لم يتوفر لعقلها النظري كانت مبهرة للسذج كما فعلت عقلانية «ابن الراوندي»، وهذا الابهار لا قيمة له في درب البحث عن الحقيقة، حقيقة المصير الانساني.

إبهارات ابن الراوندي بالعقلانية الناقصة:

وإزاء إبهار السذج بالعقل النظري وحده دون ركائز على العقل العملي، يقف هذا العقل من جهة أخرى في تمانع مع التبريريين الذين يميلون بالعقل النظري نحو الوعظ والدوغمائية، فيقعون أحياناً بكثير مما ينكرونه، كما سبق ورأينا مع «ابن الجوزي» حين وقع بإلحاد استمرارية النبوة بعد الرسولﷺ بالرؤيا، فقررها كحقيقة دوغمائية أسطورية لا أساس لها لا بالعقل النظري ولا العملي(*)، وحين خرج عن روح الاسلام بالتكفير، سلاح الوعاظ العاجزين أمام إبهارات العقلانية الالحادية، وإزاء هذا الخلط عند الدوغمائية العربية الاسلامية ألقى «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي» رأس ملاحدة القرن الثالث الهجري، بثقل فكره لزعزعة ركن الاسلام بالتشكيك بالنبوة، بعد أن شعر عقله النظري باستحالة نفي وجود الله تعالى.

قال في كتاب «الزمرد»:

(إن البراهمة يقولون أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه... فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه... فساقط عنا النظر في حجته واجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه)[1].

عن أي عقل يتحدث، أعن العقل النظري الذي هو بحاجة إلى آلاف من السنين حتى تسانده بعض حقائق العقل العملي؟! أم عن العقل المنطقي الصوري الذي لا يستطيع أن ينفي أو يؤكد بقياساته إلا ما تقدمه له

(*) مستندة على أحاديث ضعيفة عن الرؤيا كجزء من أربعين جزءاً من النبوة، والرسول ﷺ لم يجزء النبوة قطعاً.

(1) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الالحاد في الاسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 71.

«الحدوس»، تلك التي لا ترقى ولا بأي حال من الأحوال بقدر هبة الوحي بالنبوة؟!

فبدل أن يناقش «ابن الراوندي» بحدود وقانونية ومدى يقين العقل الانساني الذي يدعو له، لجأ محاوره في المجالس المؤيدية إلى الورق ليسطر أن النبوة هي التي تقدح العقل من القوة إلى الفعل؟! وكأن العقل بالفعل قادر على الحقيقة دون ما حاجة إلى العقل العملي، وفلسفات العقل النظري القادرة على مثل هذا التفتيح من القوة إلى الفعل.

الدعوة إلى العقل في الاسلام لم تأت دعوة إلى المنطق، بل هي دعوة لوضع كل الفكر الانساني في وجه المطلق، وتعريفه به من خلال عظمتي الاطلاق لله تعالى بالكون، ككل خارج الانسان، وبالضمير داخل كل واحد منا.

هذه هي العقلانية الاسلامية التي أخطأ «ابن الراوندي» بفهمها بمجرد المنطقية البراهمية؟!

فما جاء به الاسلام منافياً للقواعد المنطقية الصورية من شعائر، تهدف إلى ما هو أرفع من هذه القواعد، وتحديداً نقل الفكر كأداة لفهم التواجد الواقعي إلى وعي، لا مجرد إدراك المطلقات، ومنها إلى وعي وجود الله.

ومثل هذه الشعائر لوعي المطلق بذاته الله، أسهل بكثير من رفع الفكر لدرجة مثل هذا الوعي بالفلسفة، أو بالرياضيات في مفاهيم اللانهاية والسرعة الحدية وما فوقها وما بعدها من بعد رابع. . . الخ.

فأي ضرر من رفع الانسان بفكره نحو الوعي، وعي الحضرة الالهية المطلقة دفعة واحدة من خلال بعض الشعائر، وأي عيب في ارتقائنا فوق حدود المنطق بأسهل السبل، هذا المنطق الذي يظن «ابن الراوندي» وأمثاله أنه غاية الغايات في هذا التواجد، قبل أن يعرف حتى محدوديته وحدوده في العقل النظري، غير المزود بعقل عملي متقدم النتائج، لذلك أطلق الأحكام متسرعاً بقوله:

(أن الرسول ﷺ أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل

الجنابة ورمي الحجار والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل، فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت ـ وقوله بعد ذلك ـ أن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته، فَلِمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً)[1].

هل الطهارة منافية للعقول؟! أما شعائر الحج والعمرة فهي شعائر ابراهيمية ثبتها الاسلام، بعد أن أزال ما علق بها من أصنام ومشخصات جاهلية، لهدف غاب على أمثال «ابن الراوندي» وكان حري بهمْ أن يتحروه ويسألوا عنه، ألا وهو اعادة التذكير بسنة التوجه للمطلق حين تخذل الانسان المحدودات، كما حصل مع «هاجر عليها السلام» وهي تبحث عن مغيث بين جبلي الصفا والمروة، تاركة طفلها الرضيع «اسماعيل عليه السلام» في حر الشمس اللافحة، يضرب الأرض بقدميه الواهنتين من العطش، مستنفذة كل وسائل العقل والمنطق، التي يمكن أن تنجيها من المصير الذي وضعتها فيه ضرتها «سارة» المنطقية، بشكل منطقي للخلاص منها في الصحراء.

هذا المصير الذي خضع له «ابراهيم عليه السلام» لا تنفيذاً لرغبة زوجته الغيور، بل امتثالاً لأمر الله له بذلك، كي يتعلم دعاة السببية الجاهلة والشكلية المنطقية، أن هناك صانعاً للأسباب فوق كل عادة منطقية وسببية، قادراً على تشكيل أسباب سيعود الناس ويألفونها وهي المحال عندهم قبل تشكلها.

فعلى كل من يشرب من «زمزم» هذه الآلاف من السنين أن يسأل نفسه، من أين هذا الماء في هذا الوادي القاحل؟!

معجزة «مكة المكرمة» ليس فيها أي خرق لأي من قوانين الوجود التي وضعها الله فيه، بل دفعٌ لهذه القوانين كي تبدو طبيعية في وضع غير طبيعي، بمعنى غير مألوف؟!

(1) المرجع السابق، ص 74.

لماذا؟!

لكي يعرف أصحاب العقول الجافة أن هناك مطلقاً عليهم أن يتوجهوا له، فإن فعلوا استطاعوا أن «يعوه» بعقلهم العملي، قبل أن يدركوه بعقلهم النظري بالفلسفة والرياضيات المجردة، والتي لن يقدر عليها كل الناس.

إن إدراك المطلق عبر الشعائر الدينية يرفع الانسان من الفهم وحدوده المنطقية الجافة، نحو إدراك أنه محتاج لسعي مشابه لسعي «هاجر عليها السلام»، فإن فعل أحس بوعيه للمطلق فوق محدوديته، وعياً يضمن له الخلود، بفتح مغالق فكره التي أقفلتها المنطقيات السببية المشخصة، وبمجرد أن «يعي» الانسان المطلق يعرف ويشير إلى وجود الله المتعالي، وبذلك فقط، أي عبر هذا الوعي وحده يضمن أن يعود اليه تعالى، بعد أن يفقد الانسان كل تحيزاته ومشخصاته في هذا التواجد.

والذي لا يستطيع أن ينتقل من الفكر إلى الوعي، غير جدير بالوقوف، أمام الحضرة الالهية إذا هو أطلق من جسده.

فالوعي لا مجرد العقل هو الذي يضمن الوجود، و«ديكارت» مثلاً حين ضمن بالفكر هذا التواجد، قد اقترب كثيراً مما نقول هنا، وبقي عليه أن لو رأى ضامن الوجود لا مجرد التواجد، الذي هو الوعي؟!

كيف يعي الانسان؟!

للوعي معنيان: الأول يرتبط بالادراك، وهو الذي أشار إليه علم النفس المعاصر بأربعة أحوال متبدلة، عبر النوم وأحلام اليقظة ـ الصحو ـ وتحت تأثير المخدرات، ووعي التأمل، وكلها تدخل تحت تغير أحوال الادراك التي يمكن أن يتعرض لها الانسان ضمن المنطق وفهم السببية.

أما الثاني: فهو الانتقال بالادراك عبر التأمل وتوجيهه نحو المجردات ـ الرياضية والفلسفية ـ وبها يدرك الانسان وجود المطلقات في هذا الوجود، التي تشير إلى مطلق المطلقات الذي هو الله تعالى، فإذا انتقل الادراك نحو ذاك الاطلاق وعى الانسان ربه، وأدركه خارج ذاته بكل الوجود، من أكبر مشخصاته إلى أدقها، وشعر به تعالى في نواهي ضميره فيه.

والذي لا يقدر على هذا، جاءت الرحمة الالهية لتوصله له ـ أي توصل عظمة هذا الوعي للمجردات ـ له بأبسط الطرق عبر شعائر الاسلام، فأي رحمة أكبر من هذا في هذه الشعائر، وأي هدف أنبل؟!

إن شعائر الاسلام هي التي تجعل من المسلم بشراً، وتهيئه كي يكون جديراً بالوقوف أمام الحضرة الالهية، حين لا يبقى منه إلا وعي مفارق بعد الموت.

فهي الضامن لخلود الانسان، فإن هو لم يدرك وظيفتها هذه لن يعيها، وبالتالي لن يعي الله، فينحدر إلى وضع بهيمي في حدود استعمال العقل، بمجرد القدرة على الالتفاف المنطقية، التي قد يفوق الحيوان بها قليلاً أو يتساوى مع شبيهاته فيه فيظنها بشراً كما يتوهم التطوريون بحفرياتهم.

إن العقل بدون وعي، وان كان بعد «ديكارت» يضمن لنا هذا التواجد «بالكوجيتو» فهو لا يضمن أي بقاء أو خلود في الوجود بعد هذا التواجد.

وتراثياً:

كان على الفكر المعتزلي الغر، الذي راح يضع العقل معياراً لكل الأمور، أن يبحث بحدود العقل وصلته بما هو متعالٍ عليه، قبل أن يعطيه هذه القداسة، التي بدورها الأقصى أوصلت معتزلياً «كإبن الراوندي» في تطرفاتها إلى انكار الحق، وبالتالي حتى خسارة امكان الاشارة إلى مطلقاته.

ونحن إذ نضخم اليوم من دور المعتزلة باحثين عما بهم يمكننا أن نضارع عصر التنوير الأوروبي، نقع بسذاجة أن عقلهم النظري يمتلك مثل ما كان يمتلك التنوير الأوروبي من حقائق عقل عملي متقدم، ومن مثل هذا التعصب لتراثنا لا نحصل منه إلا على تعنت افتخار أجوف، وانبهار بثمار الاعتزال المنطقية، أعني الحاد أمثال «ابن الراوندي» و«ابن زكريا الرازي» وعصابة مجان «أبي نواس» واستاذ الراوندي «أبي عيسى الوراق» و«بشار بن برد» و«أبي العتاهية» و«آبان بن عبد الحميد اللاحقي» و«ابن المقفع»، ممن نعتبرهم شهداء ما يشبه محاكم التفتيش عند «المهدي والهادي» في العصر

العباسي 153 ـ 170 هـ عصر الزندقة واضطهادها، بل عصر عودة «ديمورج» الخليفة، والانتقاض عليه.

عصر صراع أسوأ ما فيه، دوغمائيته عند طرفيه، وتحجرهما، وقد لبست هذه الدوغمائية وذاك التحجر أفخر أثواب الأدب العربي، الذي لا زلنا نعاني من سفسطات الأدباء فيه إلى اليوم.

الالحاد والأدب:

إني لأكاد أن أقول إن قلة من الأدباء قديماً وحديثاً، لم يقع في مطب الالحاد، إلا من عصم الله قلبه، واذكر بما سبق وذكرته عن وفد بني «تميم» الذي جاء إلى الرسول ﷺ لا ليسأله أو ليفك أسراه، بل للملاحاة والتفاخر الشعري، والذي خرج مسلماً بسبب أن «حسان بن ثابت» كان أبلغ منهم وصوته أعلى؟! حين تحدثت عن مفهوم التمانع والتعارض سابقاً ـ من التمانع إلى التعارض ـ.

وهنا نجد «ابن الراوندي» يعود إلى نفس معزوفة البلاغة، حين يقول: (إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة ـ أشخاص ـ من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة... وهَبْ ـ افترض ـ أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان ـ العربي ـ وما حجته عليهم؟!)[1].

فنقول:

للبلاغة علاقة بالفكر لا باللفظ فقط، فالأفكار التي تحملها اللفظة البليغة كثيرة في قول مختصر، وقد سبق وبينا كيف أن البلاغة القرآنية لا تهدف الافحام المتمانع، بل فيها ضمير الغائب الذي به تؤكد القوانين التي يجب أن يسلم بها الانسان ليصير مسلماً.

كذلك سبق وأوضحنا صلة ضمير الغائب المستعمل بكل قوانين

---

(1) المرجع السابق، ص 90.

الفيزيقا بالفهم، مما يعني أن الناس بأي لسان تكلموا يقدرون على فهم هذا الضمير الغائب، وتلك القوانين.

تلك القوانين التي ترفعهم من حيز مجرد الفهم والإدراك، إلى حيز الوعي الذي أثبتنا كيف يضمن خلودهم، بأبسط الطرق، وأسهلها أعني بالتدين، فإذا خسر الأعجمي الجانب الجمالي في البلاغة القرآنية، فإنه لا يخسر جانب تحريك فكره نحو الوعي، بالقرآن الكريم.

ويؤكد هذا القول عملياً بالاحصاء، فعدد الشعوب المسلمة من غير العرب أكثر من العرب أضعافاً مضاعفة، ثم من قال إن المستعرب من الشعوب اليوم في عامة الناس قادر على تذوق البلاغة ـ بمعنى الفصاحة ـ القرآنية، وهم يتكلمون لهجات عامية متباينة، وبعيدة عن أصل اللهجة القرشية التي جاء بها الاسلام لأسباب اجتماعية لسنا بصددها هنا، لكن الكل يشعر عربياً كان أم عجمياً بتفتح وعيه حين سماع القرآن الكريم.

مثال:

إن في الأنهار العظمى فائضاً كبيراً عن استهلاك من يعيشون على ضفافها، ولولا هذا الفائض لما سمحت ملوحة البحار للأحياء بالعيش فيها، و«ابن الراوندي» وأمثاله يريدون أن يقطعوا هذه الأنهار، بداعي عدم حاجة البحار لها؟ وطبعاً لن يقدروا مهما وضعوا عليها من سدود، تؤدي إلى خراب وقتي بتدفق وتوازن «ايكولوجية» الحياة على ضفافها.

فهل استخدامنا البسيط للبلاغة هنا يحجب المعنى الذي نريده، وهذا الاستخدام على ضعفه ومحدودية غرض الفهم فيه، لا يشبه ولا بحال من الأحوال عظمة البلاغة القرآنية في ضمير الغائب، المعبرة عن المطلق بعظمة كل امكان ووعي الانسان المحدود له.

نعم!! اننا قادرون على استخدام الفصاحة والبلاغة، ولكن أحداً لن يقدر على جمع كل قوانين الضمير الغائب المطلق بكتاب: وهذا الكتاب هو القرآن العظيم، فأي غباء أكبر من إهماله، وأي ضرر على البشرية أعظم من مثل هذا الاهمال؟!

لا لشيء سوى لأن عند العرب فصحاء، وكأن اللعبة لعبة فصاحة في فهم معاني البلاغة؟!

وهؤلاء الفصحاء الذين يخرجون علينا مع كل جيل من الأدباء في كل عصر، بسفسطات اللعب بالألفاظ حين ينطحون بقرونهم الواهية الصرح القرآني، لا يؤكدون إلا الجانب القطيعي المعادي للحقيقة في كل أدب، منذ أن كشفت الفلسفة سفاسطة الاغريق؟!

إشكالات عقلانية الاعتزال:

إن ارتباط العقلانية بالسببية، هو أهم إشكال في داخل العقلانية، قبل أن يشكل أي اشكال بينها وبين «الذين يؤمنون بالغيب»، والعقلانية في أساسها مبنية على رغبة؟!

رغبة تفسير الكون وكل الوجود «Existence» بقوانين العقل التي هي: المنطق، والتي تحكم تفسيرنا لهذا التواجد «Being»، أي هي الرغبة بتفسير كل الوجود والكون بنظرة أو نظرية واحدة، وقد ورث الاعتزال هذه الرغبة من الفكر الاغريقي.

والاغريق كشعب نابه قديم كان أول من استطاع في تاريخ الحضارات الانسانية، نقل هذه القدرة الراقية على التلاؤم والبقاء، أي العقل الانساني، بكل قوانينه المنطقية التي عرفوا كيف يستخرجونها ويبوبونها وخاصة مع «أرسطو»، أقول نقل هذه القدرة أو الميكانيزم البقائي الهادف للبقاء والتعامل مع المشخصات، أي العقل: ليبحث بما وراء الوجود المشخص «الميتافيزياء» وبحوامله الأساسية، ثم هم مع الأفلاطونية عملوا على نقل رصيدهم المنطقي والميتافيزيائي هذا نحو محاولة فهم المفارقات، والتي سارت «الأفلاطونية المحدثة» بها جنباً إلى جنب في تفسيرها للأديان الشرقية واشكالية الوحي والنبوة.

وقد كان للنجاح الذي لاقاه الفكر الاغريقي بالمنطق والميتافيزياء، ثم بعد ذلك بالمفارقات مع المدرسة الاسكندرانية، أثره الهائل والممتد لا إلى الاعتزال الذي بعث هذا الفكر الاغريقي وأبرزه للفلسفة العربية الاسلامية المشرقية فقط، بل لكل المعارف الانسانية العلمية والفلسفية إلى

اليوم، لدرجة يمكننا القول فيها مع «نيتشه» (ان الاغريق كانوا كناية عن العربة التي قطرت ثقافاتنا وثقافات كل الشعوب، ولكن هذه العربة كانت بكل أدواتها وخيلها بدائية التركيب ضعيفة كمركبة... ونحن إذا أردنا أن ننظر إلى «سقراط» كواحد من الذين قادوا هذه العربة... نرى فيه تجسيداً لصورة الانسان المُنَظِّر)(1).

وسقراط الأفلاطوني كقائد لهذه العربة في معارج الميتافيزياء الصعبة، كان بحاجة إلى من يقوي بنية هذه العربة له بالمنطق، قبل الدخول بمتاهات الميتافيزياء، فكان «أرسطو» قائداً للعربة بالمنطق، الذي في صوريته كتكامل حقيقي مع الديالكتيك المنطقي «الأفلاطوني»، للوصول إلى حدود قدرة العقل الانساني القصوى على الفهم.

وحين نقل العرب وبعثوا هذا الفكر الإغريقي، امتطى المعتزلة هذه العربة القديمة، لينطلقوا بها في كل الاتجاهات، الفكرية والتنظيرية والعلمية والدينية، وهي عربة قديمة لا تصلح للصعود في كل هذه المعارج، فكان لا بد للفلاسفة العرب من كبح جماح هذا المتحرك بكل الاتجاهات، والعودة إلى دراسة قدرات هذه العربة، بل تطويرها لكي تصير عربات، كل واحدة منها تقدر على سلوك طريق مختلف نحو قمة الحقيقة المُغلَّفة باللامنظور بعين النظر، المشار فقط إلى أنها هناك بعين العقل وحده.

(1) Nietzsche, The Birth of Tragedy, Penguin Books, England 1993, p. 72.

الفصل الثامن

الحِيدَة

- عبد العزيز الكناني.
- فائدة.
- بداهة الكناني الرابعة.
- الحِيدَة.
- تأكيد.

الفصل الثامن

الحِيدَة

عبد العزيز الكناني:

هو عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي المولود في القرن التاسع الميلادي «240 هـ»، وهو من تلاميذ الامام الشافعي، لكن فرادته بتطويره للعربة المنطقية الاغريقية التي وضع «أرسطو» أصولها المنطقية عبر المقولات وتقسيمه لها وللعلوم كافة، والتي يمكن لنا من خلالها قول الوجود قولاً صحيحاً بشكل منطقي، ثم اضافته المهمة للمنطق الصوري أعني نظريته في الأقيسة المنطقية التي توضح كل استدلال، والاستدلال يستند على ثلاثة بداهات تقف «فيما وراء» كل فكر منطقي وهي:

1 ـ مبدأ عدم التناقض.

2 ـ مبدأ الهوية.

3 ـ مبدأ الثالث المرفوع.

بمعنى أن لكل شيء هويته الفردة التي لا يشارك نوعه فيها، وهذه الهوية لشيء لا يمكنها إلا أن تعبر عنه لا عن شيء آخر، وكذلك لا توجد بمكانين في ذات الوقت فلا وجود ثالث لأي هوية[1] في مكانين بذات الوقت.

---

(1) أنظر عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت 1980 م، جـ 1، ص 33 ـ 35.

وبناء على هذه البداهات الثلاث التي يقوم عليها كل فكر منطقي إنساني، بقدر ما يقوم عليها كل علم المنطق كعلم يسمح من الاقتراب من اليقين، لا يمكن البرهان عليها منطقياً، بل هي معطى ميتافيزيائي يعبر عما وراء كل فكر بشكل حدسي.

والسفسطة أي الخطأ، هو بالتعرض لهذه البداهات ورفض الاقرار بها أو بواحدة منها، فإذا قلت مثلاً كمصادرة بأن الانسان يتقمص، فهذا يعني أن له أكثر من هوية، وإذا صادرت على أن للإنسان «قريناً» من الجان مثلاً، صار بالامكان أن يوجد في مكانين مختلفين بذات الوقت، وإذا قلت إن الانسان مجرد آلة عضوية قلت بالثالث المرفوض منطقياً أي المرفوع، فهو حي وميت بذات الوقت، وهذه أقوال لا تسمح بأي قياس أو استدلال منطقي بعدها، بمعنى أنها مصادرات تلغي المنطق، أي تتنكر لقواعد وقوانين التفكير الانساني بإلزامها للقياس والاستدلال بالنتائج، لا بأخذ النتائج منهما، وبذلك ينتقل المنطق من التحليلية للظواهر إلى الاستعمال الشكلي لها.

فائدة:

إن المنطق الصوري يعني: الاستعمال التحليلي لقواعد وقوانين الفكر، وهو لا يصير شكلياً إلا بالمصادرات القبلية عليه، كالتي ذكرناها وهي التي تخرق بداهات العقل الانساني الحدسية الثلاث السابقة الذكر، والمنطق الشكلي هو المنطق السفسطي، بينما المنطق الصوري هو: المنطق التحليلي للصور، أي لأشكال هذا التواجد العيانية، فصورية المنطق لا تعني شكليته أبداً، بل تعني الصور «Forms» التي يتعامل معها وهي الظواهر.

بداهة الكناني الرابعة:

مع عبد العزيز الكناني استطاع الفكر الانساني أن يضيف بداهة رابعة يجب أن تقف «فيما وراء» كل حدس منطقي في الفكر الانساني وهذه البداهة هي:

الجِيدَة.

وهي التفكير أو التناظر خارج إطار الموضوع المفكر به، أو المتناظر حوله، أي إذا أعطي المتناظر جواباً لم يعجبه انتقل إلى جواب يعجبه من مستوى معرفي آخر، فالذي لا يعجبه مثلاً استحالة كون الانسان الواحد في مكانين مختلفين، قال بالمرآة أو التلفاز التي يمكنها أن تنقل الصورة لأماكن كثيرة، والذي لا يعجبه مبدأ ثبات الهوية الانسانية قال «بالناطق» في نظريات التقمص والتناسخ... إلخ. وهكذا يحيد عن قواعد مسلمات المنطق الثلاث وبداهاته لأجل الجدل السفسطي كي يؤكد جواب السؤال قبل تحليل معطياته.

وبعبارة أخرى: إن الذي يستعمل الرياضيات عليه أن لا «يحيد» بنتائجها نحو الفيزيقا، وهي بحوث مشخصة، والذي يستعمل الكيمياء أن لا يحيد بنتائجها نحو رغبته بأكسير الحياة... إلخ. فالذي يستعمل علماً من العلوم استعمالاً منطقياً: عليه أن يقبل بنتائج هذا العلم، دون أن يقفز إلى مستوى علمي أو معرفي آخر، إذا لم تعجبه النتائج التي خرج منها بهذا العلم.

والكناني أكد ببداهة مبدأ «الجِيدَة» المنطقي توازي مستويات المعرفة الانسانية من جهة، وتوازي مستويات كل معرفة وعلم بهذه المستويات من جهة أخرى.

فليس من المنطق في شيء إقحام الدين في الرياضيات، أو العلم في الفن، أو الفلسفة في الدين... إلخ.

فإذا أردنا أن نُخَلِصَ المنطق من الشكلية، ونبقى في حدود هدفه التحليلي للظواهر عبر صورها، علينا أن لا نقع في «الجِيدَة» حين نستخدم المنطق في أي قياس أو استدلال صوري.

صوري هنا بمعنى في صورة ـ شكل ـ أي موضوع حسب منهج ومعطيات هذا الموضوع وحده.

وهكذا تتحقق رغبة الاغريق القديمة بتفسير الكون بقوانين العقل، شرط أن تسير هذه القوانين ـ المنطق ـ ضمن مناهج المعارف المختلفة، لا أن تحاول أن تخضع أي منهج لآخر، وهي محاولة حتى ولو نجت من

«الحِيدَة» تظل عصية على العقل العملي الانساني، وسنتعرض لصعوباتها بعد ذلك، لكن الآن علينا أن نعرض كيف حاول الكناني انقاذ عربة المنطق الصوري الاغريقي من التحطم في القفز بين دروب المعارف المختلفة باختلاف مناهجها، والتي وقع المعتزلة بها.

الحِيدَة:

من بداهة مبدأ «الحِيدَة» في المنطق انطلق الكناني مستنداً على بداهات المنطق «الأرسطوطالي»، لتحقيق رغبته في رفع سيف مأساة خلق القرآن عن رقاب أقرانه من مسلمي بغداد، ومن مكة المكرمة نحو بغداد ليتعرض «للمأمون» بذاته، معرضاً نفسه للهلاك قال:

(اتصل بي وأنا بمكة ما قد أظهره «بشر بن غياث المريسي» ببغداد من القول بخلق القرآن وغيره... وتشبيهه على أمير المؤمنين «المأمون» وعامة أوليائه، وما قد وقع في الناس من المحنة... ورهبةً من العقوبة التي كان يعاقب بها من خالفه على مذهبه... فخرجت من بلدي متوجهاً إلى ربي... وفي المسجد الجامع... منع الفقهاء والمحدثون من القعود... إلا «بشر» و«محمد بن الجهم» ومن كان موافقاً على مذهبهما... فإن خالفهم ـ مخالف ـ... قتلوه سراً أو جهراً... فلما سلم الامام من صلاة الجمعة وثبت قائماً... وناديت بأعلى صوتي مخاطباً لابني... ما تقول في خلق القرآن؟

فقال: كلام الله منزل غير مخلوق.

.... فقال لأصحابه ـ يعني أحد كتاب المأمون «عمرو بن مسعدة» مروا بهما سحباً إلى منزلي)[1].

ولما مثل بين يدي «المأمون» بعد أن نكل به كل من سحبه وجره، (وأنا أرتعد خوفاً وأنتفض)[2] هدأه «المأمون» ثم سمح لهم بمناظرته على أن يكون هو الحكم بينهما.

---

(1) عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني، الحِيدَة، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص 13 ـ 19.

(2) المرجع السابق، ص 30.

(قلت: يا أمير المؤمنين: كل متناظرين على غير أصل... كالسائر على غير طريق... قال المأمون: فاذكر الأصل الذي تريد أن يكون بينكما... قلت: ما أمرنا الله عز وجل... وبيننا كتاب الله وسنة نبيه... فإنما أمر الله نبيه بالتلاوة ولم يأمره بالتأويل....

قال «بشر»: تقول... القرآن شيء أم غير شيء، فإن قلت شيء فقد أقررت أنه مخلوق... وان قلت إنه ليس بشيء فقد كفرت... فقلت: فإن كنت تريد أنه شيء إثباتاً للوجود ونفياً للعدم، فنعم هو شيء، وان كنت تريد أن الشيء اسم له وانه كالأشياء فلا... ولم يجعل الشيء اسماً من أسمائه... فقال عز وجل: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾... وقال الله عز وجل: ﴿**خالق كل شيء**﴾... وجثا «بشر» على ركبتيه وجعل يقول: أقرّ والله يا أمير المؤمنين بخلق القرآن... قلت: قال تعالى: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾ [النحل 40]... فدل على أن كلامه ليس كالأشياء، وأنه غير الأشياء وانه خارج عنها... قال بشر: قد قال ان الله قد خلق الأشياء: بقوله، وكلامه، وأمره، وبالخلق، وهذه أربعة أشياء... فقلت...: هذه أربعة أشياء لشيء واحد، لأن كلام الله هو قوله وقول الله هو كلامه، وأمر الله هو كلامه، وكلام الله هو أمره... قال «بشر»: قد أصل بيني وبينه كتاب الله... فأين نص التنزيل؟)[1] وهنا ذكر الكناني السور التالية:

«التوبة 6، الفتح 15، البقرة 61، الأنعام 66، يونس 94، السجدة 3، المائدة 83، القصص 53، ص 84، السجدة 13، سبأ 23، يونس 33 و82، الزمر 71، الدخان 1 ـ 5، الطلاق 5».

(وهو الكلام الذي به خلقت الأشياء، وهو غير الأشياء وخارج عن الأشياء وليس هو كالأشياء... فقلت:... أتقر «يا بشر» ان لله علماً كما أخبر، أو تخالف التنزيل... قال: فحاد بشر عن جوابي... وقال: الله لا يجهل. وهذا معنى العلم... فقلت:... قد حاد «بشر» يا أمير المؤمنين عن جوابي، فقال بشر: وهل تعرف الحِيدةَ، قلت: نعم اني لأعرف الحيدة من كتاب الله... وفي سنة المسلمين وفي لغة العرب... في قصة ابراهيم

(1) المرجع السابق، ص 30 ـ 59.

حين قال لقومه: ﴿هل يسمعونكم إذ تدعون، أو ينفعونكم أو يضرون﴾ [الشعراء 72 ـ 73]... لأنهم في أي القولين أجابوه فهو عليهم، فحادوا...، فقالوا: ﴿بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون﴾ [الشعراء 74]، فلم يكن هذا جواب مسألته.

وأما الحيدة في سُنَّة المسلمين، فإنه يُروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال لمعاوية وقد قدم عليه فرآه يكاد يتفقأ شحماً فقال يا معاوية ما هذه؟ لعلَّها من نومة الضحى وردّ الخصوم، قال معاوية: يا أمير المؤمنين علِّمني وفهِّمني، ولم يكن هذا جواباً لقول عمر رضي الله عنه، ولكنه حاد عن جوابه لعلمه بما عليه من ردِّ الجواب، واجتلب كلاماً من غير ما سأله عنه فأجابه به.

وأما الحيدة في كلام العرب، فقول امرئ القيس في المعنى:

تقول وقد مال الغبيط بنا معاً
عقرتَ بعيري يا امرأ القيس فانزل
فقلت لها سيري وأرخي زمامه
ولا تبعديني عن خباكِ المحلَّلِ

ولم يكن هذا جواباً لقولها، وإنما حاد عن جوابها فاجتلب كلاماً غيره فأجاب به.

فأقبل المأمون على «بشر» فقال: يأبى عليك عبد العزيز إلاّ أن تُقِرَّ أنَّ لله علماً، فأجِبْهُ ولا تَحِدْ عن جوابه.

... فأقبل علي «المأمون» وقال لي: يا عبد العزيز قد حاد «بشر» عن جوابك وقد أبى أن يقر أن لله علماً، ماذا تتكلم أنت عنه في الاقرار بذلك؟!

قلت:... فإن قال: علم الله داخل في الأشياء المخلوقة... وحدة وجود ـ فقد شبه الله بخلقه... وان قال: ان علم الله خارج عن جملة الأشياء المخلوقة... فقد أكذب نفسه... وكذلك كلامه تعالى خارج عن جملة الاشياء المخلوقة، غير داخل فيها... على الناس أن يثبتوا ما أثبت الله، وينفوا ما نفى الله، ويمسكوا عما أمسك الله عنه... فقلت انه سميع بصير كما أخبر في كتابه، ولم يخبر أن له سمعاً وبصراً، فأمسكت عنه...

فقال «بشر»: . . . وما معنى علم الله؟ فقلت: . . . ﴿**ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾ [البقرة 255]. . . قال «بشر»: . . . فأنا وأنت في الحيدة سواء. . . فقلت له: انك تأمرني بما نهاني الله عنه. . . فقال «بشر»: . . . سألني «عبد العزيز» ان أقر ان لله علماً فلم أجبه، وسألته عما هو علم الله فلم يجبني، فقد استوينا بالحِيدَة. . . قال «عبد العزيز»: . . أنا وبشر يا أمير المؤمنين على غير سواء. . . سألني عن مسألة ستر الله علمها. . . وهذه مسألة لا يحل لأحد أن يسأل أو يجيب عليها. . . فتقر يا بشر أن لله نفساً كما أخبرنا عنها:

قال: نعم.

. . . قلت: قال الله ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾ [آل عمران 185]. . . فصاح معاذ الله. . . وقلت: إذا معاذ الله أن يكون كلام الله داخلاً في الأشياء المخلوقة، كما أن نفسه ليست بداخلة في الأشياء الميتة.

. . . قال «بشر»: قال الله تعالى ﴿**انا جعلناه قرآناً عربياً**﴾ [الزخرف 3]. . . معنى جعلناه خلقناه. . . فقلت: . . . و«بشر» رجل من أبناء العجم يتأول كتاب الله على غير ما أنزل. . . يكفر الناس ويستبيح دماءهم، . . . ﴿**ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم**﴾ [البقرة 224] فزعم «بشر» أن معنى لا تجعلوا الله، ولا تخلقوا الله، لا معنى عنده غير ذاك؟! . . . ﴿**لأجعلنك من المسجونين**﴾ [الشعراء 29] فزعم «بشر» ان فرعون قال «لموسى» وقد بعثه الله رسولاً: «لأخلقنك»؟!

. . . جعل: في كتاب الله تحتمل عند العرب: خلق، ومعنى صير. . . ﴿**الحمد لله الذي خَلَقَ السماوات والأرض وجَعَلَ الظلمات والنور**﴾ [الأنعام 1]. . . قال «بشر» ان الله خلقه قرآناً عربياً. . . إنما دخل الجهل على «بشر» ومن قال بقوله، لانهم ليسوا من العرب. . . فقال «بشر»: **أو على الخلق أن يتعلموا لغاتِ العرب؟!**. . . فقلت «البشر»: **فكلف الله الخلق بأن يتكلموا بما لا يعلمون؟. . . وكَفَّرتَ من خالفك وأبحت دمه؟!**)[1].

(1) المرجع السابق، 59 ـ 147.

ثم ناظره بأن ما من شيء يتكلم به الناس ويتنازعون إلا وموجود بمنهج نص التنزيل لا بتأويله ولا بتفسيره، شرط الالتزام بهذا النص وفهمه كما نزل بلغة العرب دون حيدة، بمعنى تفسير القرآن بالقرآن لا بأي منهج آخر.

وهذا هو شرط عدم «الحِيدَة» المنطقي، أي أن تفسر كل علم ومعرفة بمصطلحاته، لا بمصطلحات علم آخر.

فإذا فعلت كنت تستخدم المنطق لتحليل المعرفة وفهمها، وإلا يكون استخدامه شكلياً سفسطياً، وهذا هو أساس الالتباس بين الشكلية والصورية في المنطق.

تأكيد:

الصورية يجب أن تعني التحليلية ضمن منهج مصطلحات المعطى الذي نريد تحليله لفهمه، بينما الشكلية هي خلط مناهج المصطلحات المعرفية ببعضها، والظن من خلال هذا الخلط أن هذه هي العقلانية؟!

وهذا هو ما وقع به «ابن الراوندي» في رده لمعجزات القرآن دون تمييز بين امتناع الرسول ﷺ عن القيام بأي معجزة شخصية، وتأكيد القرآن الكريم لمعجزات الرسل، ومن هذا المنطلق ادعى تناقض الاسلام.

قال الملحد: «إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي ﷺ بزعمكم، كانوا مفلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين. فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً» وقال بعد ذلك: «أين كانت الملائكة في يوم أُحُد لما توارى النبي ﷺ ما بين القتلى فزعاً، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام[1]؟!».

فليس المهم عدد القتلى، بل المهم النصر، كما أن شروط النصر، هي أن للنصر شروطاً قرآنية لم تتوفر في قلوب الذين مالوا إلى الأسلاب من المسلمين يوم أحد: **﴿ولينصرن الله من ينصره ان الله قوي عزيز﴾** [الحج 40]. وكل آيات النصر في القرآن، رد على اعتراض «ابن

(1) من تاريخ الالحاد في الاسلام، مرجع سابق، ص 93.

الراوندي» هذا، وبهذا يظهر أن من يعرف المنهج القرآني يستطيع أن يفهم ما لم يفهمه «ابن الراوندي» وخاصة بما يتعلق بعيسى بن مريم ﷺ أيضاً.

وما قاله ابن الراوندي في أن النبي ﷺ دفع في وجه ملتين عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح ﷺ وصلبه فكذّبهما. وإن كان سائغاً أن يُبْطِلَ ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد، وينسبهما إلى الإفك والزور، كان رد الشرذمة القليلة من نقلة هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز، بحجة الوضع الذي وضعه والقانون الذي قنَّنه في المباهتة والمكابرة(1).

فتأكيد الحدث التاريخي ليس بكثرة رواته، ولا بعظم عدد من يظنون أنهم يعرفون هذا الحدث، بل بصحة منطق سياق الحدث، إذ لو أن المسيح ﷺ قُتِلَ، لكانت كلمة الله تعالى واهية يقدر البشر على قتلها، بينما قدرهم ان كانوا يقدرون فهو حرمانهم منها **﴿إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم﴾** [آل عمران 171]. ودليل ذلك من منطق القرآن الكريم بأن كلمة الله هي الحكمة، وحين لم يستطع معاصروه تحمل أن تكون الحكمة بينهم: رفعت عنهم، أما فقل لي من يقدر أن يقتل الحكمة، بل من يقدر حتى على مجرد حبها، قال تعالى: **﴿ولما جاء عيسى بالبينات قال قد جئتكم بالحكمة﴾** [الزخرف 63] ومرة أخرى كيف تَقتل كلمة الله، وكيف تقتل حكمته؟! **﴿ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون﴾** [مريم 34]. .فالمسألة ليست مسألة معارضة عدد كبير من الناس ـ ملتين عظيمتين ـ بل المسألة مسألة منطق، عما إذا أقر هؤلاء الناس أن عيسى ﷺ كلمة الله، وأنه جاء بالحكمة وأنه قول الحق أم لا، فإن أقروا يجب أن يسألوا أنفسهم هل يمكن لبشر قتل الحكمة وقول الحق وكلمة الله؟!

إن المنطق القرآني يؤكد أن أحداً لا يستطيع أن يقتل أحداً، دون ارادة الله، أما المسيح ﷺ فلن يقتله بشر.

أما إحدى هاتين الملتين العظيمتين برأي «ابن الراوندي» وهي «اليهود» فلا زالت تنتظر المسيح ولا زالت ترفض كل حق، إلا ما سوده

---

(1) المرجع السابق، ص 92.

لها أحبارها الذين كتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا: هذا من عند رب العالمين.

ويؤكد «ابن الجوزي» أن والد «ابن الراوندي» (كان يهودياً وأسلم فكان بعض اليهود يقولون للمسلمين: لا يفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه علينا التوراة)[1]، و«سعدية بن جاؤن» المتكلم اليهودي قد وُجِدت في كتابه «الأمانات والاعتقادات» أصول أقوال «ابن الراوندي» البراهمية في إنكار الرسل[2].

لكن «ابن الراوندي» دافع عن رسل بني اسرائيل فقط، مؤكداً أن الاسلام لم يستطع نسخ الشريعة اليهودية[3]. لأنه قد فهم من نسخ الشرائع إلغاءها، بينما النسخ بالمعنى الاسلامي الابطال وليس الالغاء، فالاسلام ليس ديناً الغائياً، لكنه أبطل الباطل في الشرائع السابقة، ولتأكيد ذلك يكفي أن نرى أن اليهود لم يعودوا يسمون مشرعيهم أنبياء بعد الاسلام، والنصارى صاروا إلى مجازات اللاهوت في تبرير الثلاثية في الوحدة الالهية، وهذا هو منهج النسخ لا الالغاء الاسلامي، في تأثيره العملي على الأديان السابقة، وهو منهج لا يعتمد على العقلانية، بل على ما يقدمه الوحي من وعي يفوقها.

---

(1) المنتظم، مرجع سابق، جـ 6، ص 99.

(2) من تاريخ الالحاد في الاسلام، مرجع سابق، ص 126.

(3) المرجع السابق، ص 129.

الفصل التاسع

التعبير والالحاد

- الحقيقة واللغة.
- تمييز وقاعدة.
- هدف الالحاد.
- أساس الالحاد.
- والرازي.
- نتيجة.

الفصل التاسع

التعبير والالحاد

الحقيقة واللغة:

سبق وأشرنا إلى أن العقل الانساني كناية عن بديل من بدائل التلاؤُم من أجل بقاء الانسان، يناظره عند الحيوان فراء جلدي متين، أو ناب أو مخلب حاد عند باقي الحيوان، وأن الاغريق كشعب نابه استخدم هذه الأداة التلاؤمية ودفعوها نحو محاولة فهم الماورائيات التي تحكم هذا التواجد، فخرجوا بآراء مختلفة عن الوجود، ثم جاءت الأديان الشرقية لتضع أمام هذا العقل أخباراً عن إمكان اتصال الحق الذي سعى له الاغريق بهذا المحدود ـ العقل ـ الذي هو الانسان، عن طريق الرسل وما قدموه من وحي، فأدخل المشارقة الانسان بباب «المفارقات».

ولعل التشابه بين حوامل الوجود التي أشار إليها العقل الاغريقي، وبين الالهيات التي أشارت لها المفارقات الدينية الشرقية، هو الذي دفع بتيارات فكرية كالأفلوطينية الاغريقية الاسكندرانية، وثم المعتزلة عند العرب إلى محاولات التوفيق بين العقل والنقل، فخرجت النظريات الفيضية عند الأولى، وعلم الكلام عند الثانية.

لكن الإشكال الأساسي في مدى قدرة التعبير العقلي باللغة على قول الوجود لا مجرد التواجد، مشكلة أساسية من مشاكل مدى قدرتنا على معرفة الحقيقة والوصول إليها؟!

فإشكالية كل عقلانية هي نفس اشكالية كل وحي في مدى ارتباط العقل بالسببية، ومدى قدرته، على تفسير الكون، من خلال الرغبة التي تحكم الفكر بكشف قوانين هذا الوجود.

تلك الرغبة التي ظلت تدفع العقل للوصول إلى قانون أو نظرية واحدة تفسر بها هذا الوجود ككل، وهي رغبة لا زالت تلازم الفكر الانساني إلى اليوم ويعبر عنها بمشكلة وحدة النظريات الفيزيائية لا واحديتها[1].

ان «هوكنغ» يطرح اليوم ضرورة الاستعمال الموحد لكل من نظريتي الكوانتيوم، والنسبية معاً، لأن واحدة منهما لا تفسر الكون، ومع ذلك فكلاهما غير كاف لتفسيره على حدة، يقول:

(يلجأ العلماء اليوم إلى تفسير الكون بمصطلحات نظريتين جانبيتين - النظرية النسبية ونظرية الكوانتيوم الميكانيكية - وهما من نتاج منجزات العقل الضخمة في بداية هذا القرن، وتصف النظرية النسبية قوى الجاذبية الكونية والبنى المساحية الواسعة للكون، من بنى مساحية تبدأ من عدة أميال إلى البنى المساحية في ملايين الملايين من الأميال «بإضافة أربعة وعشرين صفراً» للميل، وهي المساحة القابلة لرصد الكون من ارضنا. أما نظرية الكوانتيوم الميكانيكية فتتعامل من جهة أخرى مع الظواهر الجزيئية المغرقة في الصغر بمساحتها بملايين الملايين في «الإنش» الواحد. ولسوء الحظ لا تتلاءم هاتان النظريتان مع بعضهما، ولا يمكن أن تكونا صحيحتين معاً، ولعل أحد المساعي الحثيثة في الفيزياء، والذي هو هدف هذا الكتاب الأساسي، هو البحث عن نظرية بإمكانها أن تتضمن هاتين النظريتين معاً - النظرية الكوانتومية للجاذبية - التي لا زلنا لا نستطيع ادعاء امتلاكها، والتي قد نحتاج إلى وقت طويل لامتلاك نظرية واحدية على غرارها، ولكننا نعرف الكثير من الصفات التي يجب أن تكون فيها، وهذا ما سنراه في فصول قادمة، وكيف أننا نعرف ما يمكننا من التنبؤ بنظرية الكوانتيوم الجاذبية التي يجب أن نصل إليها... فالذي يؤمن بأن الكون

(1) A Brief History of Time, op. cit. p. 174.

محكوم بقوانين ذات طبيعة حتمية، عليه أن يؤلف بين النظريات التي تتناوله من جوانب مختلفة)[1].

فما هي أهم النتائج التي خرج بها هذا الفيزيائي المعاصر ـ هوكنغ ـ الشاغل لكرسي «نيوتن» في جامعة كمبرج منذ «ديراك P.A.M Dirac» الذي كرس أعماله العلمية للميكروفيزياء؟! بتوحيد هاتين النظريتين لدراسة الكون؟! خرج ليقول:

1 ـ ان عالمنا ـ أي هذا الكون المتواجد أمامنا ونحن فيه ـ عالم الأبعاد الأربعة، عالم بغير حدود.

2 ـ في هذا العالم ظواهر غير قابلة لأي تفسير عقلي مثل ما حصل بمثلث برمودا مثلاً حيث اختفت سفن بأكملها[2]، وهي استثناءات تشذ عن الانتظامية السائدة في الظواهر[3].

3 ـ لا يمكن رصد الحركة التسارعية للجزئيات المادية بدقة كاملة[4]، فلا ترصد هذه الجزئيات إلا عبر طبيعتها الموجية، فهل يسمح هذا بالشك بوجودها[5]؟!

4 ـ ان الجاذبية كقانون كوني هي التي تحكم المساحة الأساسية في كل البنى الكونية[6].

5 ـ وقوانين الجاذبية هذه تصلح لفهم توسع الكون، بقدر ما تصلح لفهم انكماشه المحتمل[7].

6 ـ بناء على النظرية النسبية كان هناك في بداية الكون لحظة تكثف شديد للمادة، أدت إلى انفجار أول «Big Bang» به بدأ الزمن مع المادة أو

---

(1) Ibid., pp. 13- 14.

(2) Ibid., p. 189.

(3) Ibid., p. 190.

(4) Ibid.

(5) Ibid., p. 191.

(6) Ibid., p. 191.

(7) Ibid.

بها[1]. وحين تصل طاقة الانفجار هذا إلى نهايتها ستعيد قوى الجاذبية بعد توازن الكون، هذا الكون إلى الوراء بعد انفجار أخير هو «Big Crunch»، وهو نهاية المادة وبالتالي نهاية الزمن[2]. وأثناء ذلك هناك ما يسمى بظاهرة البقع أو الثقوب السوداء «Black Holes» التي نشهد تدمير المادة فيها، وانتقالها بسبب هذا الجذب الهائل الى ما خلف البعد الضوئي الرابع[3].

7 ـ ما خلف البعد الرابع عالم أبعاد أخر بأكوان أخر، قد تكون ببعد واحد، أو بأبعاد كثيرة، والثقوب السوداء كناية عن نوافذ من هذا الكون ـ سمائنا ـ إلى أكوان أخر ـ سماوات أخر ـ لا نعرف عنها شيئاً؟![4].

8 ـ إن «أنشتاين» حين تساءل عن مدى حرية الله تعالى وسلطته بعد أن بنى هذا العالم[5]، يظل معلقاً طالما يوجد بناء عضوي كالانسان يسأل عن سبب وجوده؟!

إن مدى قدرة التعبير العقلي الانساني باللغة عن الوجود، عبر استيعمال كل مصطلحاتها العلمية والمنطقية والعقلية والمعجمية التراثية، هي نفس مشكلة البحث عن نظرية واحدة لتفسير كل هذا التواجد وما وراءه من وجود.

ففي الوقت الذي نبحث فيه عن نظرية واحدية للتفسير، نحن محكومون بمنطق واحد في الفهم هو منطق السببية، وبهذا المنطق الواحدي نحاول اليوم أن ندخل بعالم أو عوالم ما بعد البعد الرابع، وهذه هي محدودية العربة الاغريقية والسقراطية، التي نريد أن نتجول بها لا في هذا التواجد فقط، بل في كل أبعاده وما خلفها؟!

ووقود هذه العربة لغة المصطلحات في كل علم وفلسفة، وبهذا

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid., P. 192.
(5) Ibid.

محدوديتها، فكل اعتراض الحادي على أن اللغة اصطلاحية وليست من تعليم الله للانسان، (فهو - أي ابن الراوندي - يرى أن اللغة من طبيعة الانسان ولها نظير في أصوات الحيوان)[1]، هو اعتراض في الواقع على قدرة العقل العملي في الفهم، وهذه القدرة التي تشك الفيزياء الحديثة بإمكانها لأنها محكومة بواحدية التفسير، وواحدية التفسير محكومة بالسببية كواحدية فهم، كما سبق وبينا.

مما يعني أن الالهام والوحي حين يتجاوزا هاتين الواحديتين، بالعقل النظري للالهام الفلسفي، وبالمفارقات للوحي، يظل يمكن الانسان من دروب معرفية أرقى من العقل العملي وحده، تلك هي اللغة التي يهبها الله ويعلمها بالوحي للانسان، فحين علم الله آدم الأسماء كلها، لم يعطه دلالاتها اللفظية التي هي أكثر تعقيداً فقط من دلالات أصوات الحيوان، بل أعطاه دلالاتها المفارقة، وهذا ليس الهاماً، بل وحي هو أساس كل وعي مباشر، قبل أن ينتج الوعي عن إعمال العقل بالفلسفة والعلم.

تمييز:

علينا أن نميز بين الدلالات الالهامية - الحدسية - للمصطلح بالعقل النظري، التي تشكل لغة كل فيلسوف ومفكر على حدة، من دلالات اصطلاحية الفلسفة والعلم، وبين دلالات الوحي الموحىٰ للأمور المفارقة.

وهذه الدلالات للأمور المفارقة الساطعة لعين قلب الرسول ﷺ، حين تصل إلى قلوب المؤمنين، تصل على شكل إشارات تشير للمفارقات، وهكذا يفهم المؤمنون بالاشارات المفارقة، إضافة لما يفهمه الفلاسفة بالدلالات الالهامية في العقل النظري، ويفهم كلاهما بسهولة كل دلالات العقل العملي الاصطلاحية بالعلوم، ويصعب مسار الفكر بالعكس.

وهذا هو الفرق بين ما يفهمه الرسل، وما يفهمه الفلاسفة وما يفهمه العلماء، والذي يهبه الله قدرة الوصل بين هذه المفاهيم يهبه الخير الكثير من خيرات الحكمة.

---

(1) من تاريخ الالحاد في الاسلام، مرجع سابق، ص 105.

أما من لا يريد أن يفهم إلا بالعقل العملي فقط «كإبن الراوندي» فاعتراضه بوضعية اللغة صحيح.

قال «ابن الراوندي»: (خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة: ـ وحاد بالحيدة حين قرر ـ فإن قلتم إنه الهام، ففهم الامة أيضاً بإلهام، وان قلتم بتوفيق، فليس في العقل توفيق)[1].

وهو حين يقرر أن ليس بالعقل توفيق، يضع العقل العملي الخاص، ليعممه على العقل العملي كله والنظري والمفارق، ولا يقرأهم إلا باصطلاحية الكلمات، وقد بينا كيف أن اللغة اصطلاحية وحدسية وتعليمية مفارقة بالوحي، وكيف يقف العقل العملي إزاء الأولى والنظري ينبع من الثانية والتعليمي من المفارق.

وعدم التمييز بين كل هذا يؤدي إلى عامية التعميم، بالعقل العملي وحده، والتي تحرم الفكر الانساني من محاولة فهم قدرة الله وسلطته بعد أن بنى هذا العالم، التي تساءل عنها «أنشتين» كما سبق وذكرنا.

فهما بعيداً عن واحدية التفسير التي يريد أن يعيقنا بها العقل العملي، هذا العقل الذي إذا تبجج بأنه الوحيد القادر على فهم الحقيقة، وتفسيرها بواحدية السببية والتفسير، ليحرمنا من كل مغامرة مع المطلق.

قاعدة:

الالحاد حرمان من البحث بالمطلقات، يؤدي إلى حجز العقل بالفكر، وبالتالي عدم السماح له بالوعي، وقمة غرضه اعاقة العقل من الانتقال من مجرد أداة للبقاء والالتفاف بالذكاء، إلى وعي المطلقات وبالتالي الاقتراب منها.

الالحاد يحرمنا من مثل هذه القبسات الخالدة المطلقة، سبيلنا الأبعد إلى الخلود، أي يحرمنا من الوعي.

---

(1) المرجع السابق، ص 94.

هدف الالحاد:

إن ذهنية الالغاء التي تحكم الوعظ، هي نفس ذهنية الالغاء التي تتمرد عليه بالالحاد، وكلاهما يستخدم العقل استخداماً قصير النَفَس «بالجِيدَة»، وينتج عنها ما سبق وأوضحناه عن وقوع «ابن الجوزي» بالقول بإمكان مشاركة الأنبياء بالرؤى، قولاً لم ينتبه اليه بصورة مباشرة، بل وقع بإلحاده المخفي بسبب «الجِيدة» نحو المنامات لادانة «أبي العلاء». وهذه «الجِيدة» نفسها هي التي أوقعت «بشراً المريسي» باتفاق منطقي مع «ابن الراوندي» حين اعترض على الكناني بقوله: «أو على الخلق أن يتعلموا لغاتِ العرب»؟! فرد عليه الكناني: فكلف الله الخلق بأن يتكلموا بما لا يعلمون... وكَفَّرْتَ من خالفك وأبحت دمه؟!»[1].

كل هذا يدل على أن ذهنية الالغاء هي التي تحكم أهداف الالحاد، بقدر ما تحكم أهداف من يُكَفِرُوْنَ الناس بدعوى التصدي له، فالالحاد نفي والالغاء بالتكفير نفي لنفي، فماذا تجني المعرفة من هذه العبثية الصورية التي تدفع عبر «الجِيدة» المنطق نحو الشكلية الفارغة، ومستعمليه نحو مجرد ادعاء العلم والحجج الدامغة.

وفي الواقع نجد أن المستفيد من هذه الذهنية الالغائية هو تصفية الخصومات.

كما أن «ابن الراوندي»[*] واستاذه «الوراق» ثم «الرازي» و«السرخسي»، كانوا مدرسة بحد ذاتها تعبر عن أنصار يقرؤون لهم ويشجعونهم، وهي جزء من مدرسة الشعوبية أمثال «المريسي» الذين سفكوا دماء المسلمين بدعوى الولاء للاسلام بمحنة خلق القرآن، مدرسة سمحت لها الظروف أن تقول علناً ما ضمنه «ابن المقفع» في استعاداته للتراث الفارسي الشعوبي.

والشعوبية التي تحركت منذ بداية العصر العباسي في تأليه «أبي مسلم

---

(1) الجِيدة، مرجع سابق، ص 147.

(*) عم ابن الراوندي وأخوه معتزليان انظر «من تاريخ الالحاد في الاسلام»، مرجع سابق، ص 153.

الخراساني» باني الدولة العباسية ضد العرب مع الاسلام، هي الشعوبية نفسها التي تحركت ضد الاسلام، وهي تتحرك اليوم بالالحاد المعاصر عمالةً لاسرائيل وللقوى التي تقف وراءها.

فالالحاد الذي يريد أن يتركنا مع منطلقاته بمعزل عن تجربتنا التاريخية الطويلة مع المطلق، لا يريد أن يحرمنا من كل أمل فيما بعد هذه الحياة فقط، بل يريد أن يحرمنا من هويتنا في هذا التواجد، فإذا نجح بذلك صرنا أتباعاً لعقلانيته الالغائية المبتورة، تلك التي استقاها من عربة المعتزلة التي جمحت بفكرهم عبر تركيبها الاغريقي الذي أبهرهم رغم ضعف تقنيتها بكل اتجاه، والالحاد المعاصر الذي ركب عربة فخمة شبيهة بالعربة الاغريقية لكنها مثلها ضعيفة المساند والمرتكزات، عبر الاشتراكية والشيوعية، يوصلنا إلى نفس النتائج التي تريدها لنا اسرائيل باضاعة هويتنا، وبالتالي إضاعة كل فرصة لنا بأي أمل بما هو أكثر من العيش للبطن وما دون البطن، وكلٌ قد إرتكز على عقلانية هو قاصرٌ عن معرفة حدودها.

لقد كانت وما زالت (فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم الالحاد على الاسلام)[1] واستمرار مدعي الدين من جهة أخرى بالتقليد والاحتماء بالسلطة، وتكفير الناس، أي استمرارهم بالأخذ بنفس آليات الالحاد أعني الاستمرار بذهنية الالغاء للآخرين، وكل ذلك من أجل إيثار القليل على الكثير لشك عند من يدعونه من متسلطة الوعاظ، ففشل الرد الوعظي على الالحاد هو بسبب نفس ذهنية الالغاء التي تحكم كليهما.

أما الرد بالعقلانية وحدها على الالحاد، أي بما يقدمه العقل العملي من معرفة رد ينقصه العقل النظري، أي تنقصه الميتافيزياء، وينقصه الرد المعرفي الحدسي ثم الالهامي الذي يقدمه الوحي، والواقع أن الالحاد الاسلامي قد سبق بالرد على العقلانية الجافة التي استعملها المعتزلة، بعقلانية العقل العملي في عصره، ويقرر «بدوي» إن (الكتاب الوحيد الذي يكاد يكون قد حفظ بأكمله لابن الراوندي هو: «فضيحة المعتزلة»)[2]. وهو

(1) من تاريخ الالحاد في الاسلام، مرجع سابق، ص 163.

(2) المرجع السابق، ص 99.

كتاب صاغه مؤلفه على شكل أسئلة وردود، بين مؤيدي النبوة وخصومها.

وهنا نصل إلى نقطة أخرى تميز الالحاد القديم في كونه لم يتعرض لوجود الله، بل في صلة الخالق بالبشر عبر النبوة.

هذه الصلة التي لا زالت تشكل إشكالية في العقل العملي العلمي المعاصر، على نفس قدر اشكاليتها في العقل العملي العقلاني القديم، فإذا تبين للعقل العملي القديم ولمس مسألة تغير الذوق الاجتماعي بتحسن أسباب المعيشة أو بتغير معنى ما هو مستطاب، وجه سهامه إلى وصف الجنة العربي في القرآن على أنه (كعرس الأكراد والنبط)[1] حيث السندس والاستبرق الغليظ من الديباج (ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب بالزنجبيل، صار كعرس الأكراد والنبط)[2].

إن الأمم والشعوب التي قبلت بالعرب أو خضعت لهم، كانت دوماً تنظر لهم على أنهم أقل حضارة منها، ومن هذا المنطلق كان الشك بذوقهم، وحتى بإمكان أن يخرج منهم «نبي»، هو أساس الالحاد، والذي لا يعرف الكناية القرآنية بأن «ليس في الجنة من الأرض إلا الأسماء» فليس الاستبرق هناك هو هذا الاستبرق هنا، ولا الحليب هناك من ضروع البقر، بل هي كنايات ليقترب معنى النعيم إلى الأذهان، فإذا كان ذهن العجم لا يفهم نعيم ذهن العرب، فالجنة لا تلزمه إلا بما يفهم، ثم من قال أن خشن الثياب المتقنة ليس جميلاً، إلا بعين مخنث هو أصلاً غير مرشح لذلك النعيم المقيم!؟!

وهذا الجدل الذي قدمه «ابن الراوندي» على أنه حوار، يقوم في أساسه على شعوبية احتقار العرب، ومن جلال النبوة التي لا يريد أمثاله أن يفهموها إلا كبدعة عربية، بأن كلام الله على لسان رسوله ﷺ هو بلسان واحد يأخذ منه كل إنسان حسب نصيبه من الفهم، فإذا كان نصيب العقلاء - لا العقلانيين - غور المعاني، وسمي هذا الغور باطناً، فلا بأس شرط أن لا يسعى متلقي القرآن إلى الجزم بأن هذا الغور الذي وصل إليه هو باطن القرآن الحقيقي فيصير باطنياً.

(1) المرجع السابق، ص 113.

(2) المرجع السابق.

والعقل العملي إذا كان يشكل عيب الالحاد الأساسي، فهو يشكل أيضاً عيب الباطنية، طالما أن العقل النظري يطوره دوماً نحو كشف حقائق جديدة، فإذا ادعى على ضوئها معرفة باطن الوحي وقع بإشكالية التغير بتغير الحقائق.

الوحي هو الذي يفتح آفاق العقل النظري الذي يحرك العقل العملي بدوره، وبالكل نتجه نحو درب الحقيقة التي يعدنا الدين حين الوصول لها بعد الموت، بما لا عين رأت ولا خطر على قلب بشر، فعن أي استبرق يريد الالحاد أن يُتَفِّهَ توجهنا الأساسي في هذا الوجود بالوعي نحو المطلق؟!

أساس الالحاد:

العقل العملي إذاً هو الركيزة الأساسية لكل الحاد، سواء كان هدفه الشعوبية قديماً، أو العمالة حديثاً، وهذا العقل العملي هو الذي سموه بالعقل بصورة مطلقة، ليحتضنوا فيه المنطقين الصوري بشكليته والديالكتيكي بإيديولوجيته.

ومؤيدو الالحاد من المحدثين، أطلقوا على هذا صفة «التنويرية» من منطلق الادعاء الأجوف بأن في تاريخ الفكر العربي ـ المكتوب باللغة العربية ـ سبقاً لتنويرية عصر النهضة الأوروبي، كما به سبق لكل علم ومعرفة إنسانية حديثة، وهذه الشوفونية التي تلاحق معظم المفكرين العرب اليوم، تثير بسمة العقلاء حين احتكاكها بكل فكر إنساني غريب، لهذا الجانب التعصبي والعصبي فيها؟!

وهذه العصبية هي نفسها التي أدت إلى الالحاد في أساس هذه الحضارة التي هي الاسلام، (ففريق ألحد عن الدين لأسباب من العصبية. . . حملته أن يتعصب ـ بها ـ لدين آبائه من المجوس والثنيوية والمانوية، كما ابن المقفع وبشار)[1].

---

(1) المرجع السابق، ص 163.

الرازي:

والرازي: محمد بن زكريا، في انسجامه مع العقل العملي الذي معه يتعامل دوماً، كتب كتابي «العلم الالهي» و«مخاريق الأنبياء»[1]، حين أراد أن يخرج من العقل العملي إلى العقل النظري، دون أن يسير بالطريق المعرفي الصحيح بالعكس، وهنا نلمس مرة ثانية الرغبة الاغريقية القديمة بتفسير كل الوجود «Existence» بهذا التواجد «Being» وقوانينه المنطقية، التي لا توصل إلا إلى واحدية التفسير.

يقول: (انه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نِعَمَ الله سبحانه على خلقه، وانه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر)[2]. وهو حين قرر هذا لم يستطع بسبب سيطرة العقل العملي على فكره ونتاجه، أن يستدرك أن هذا العقل غير كاف في واحديات تفسيره، لا إلى فهم هذا الكون كله أي كل الوجود، ولا حتى مجرد هذا التواجد بواحديات تفسيره، تلك الواحديات في التفسير التي دفعت بالوجوديات المعاصرة اليوم إلى القول باللامعقولية، وهي أسوأ إحباطية قدمها العقل النظري من العقل العملي، والتي أدت بدورها إلى كل العدميات والغثيانات التي تقرف الانسان وتقززه من تواجده.

ولئن كان «الغثيان» حالة من حالات النفس الانسانية، في بعض أحوال «الترقب» التي تسبق أي عمل أو تنتظر نتائجه، نتيجة الشعور بالمسؤولية وعدم ضمان النتائج، أي عدم قدرة العقل البشري على حساب كل الاحتمالات التي تنتج من عمله، فهو ـ أي الغثيان ـ لا يعني أنه ناتج عن حقيقة أننا نواجه العدم في كل لحظة، وأننا متروكون في هذه المواجهة فرادى دون أي ضمان؟!

إذ يكفي أننا قد سجلنا على صفحة الوجود تواجدنا هذا، فأخذ كل واحد منا بذلك حيزاً من الوجود المطلق، بكل عظمته اللانهائية، ووعي هذه العظمة يجعلنا جزءاً منها.

---

(1) المرجع السابق، ص 165.

(2) المرجع السابق، ص 166.

والعقل العملي حين يقرر أن نهاية المادة ستكون مرافقة لنهاية الزمن «Big Crunch»، لم يستطع إلا أن يعود إلى العقل النظري في فهم هذا الاقتراب من اللانهاية فيما يشبه ما قاله «نيتشه» بالعود الأزلي و«السنة الكبرى»، وهذا ما تساءل عنه «هوكنغ» بقوله: (ولكن ماذا يمكن أن يحصل عندما يتوقف الكون عن التوسع، ويبدأ بالتقلص؟)[1]. وأجاب عن سؤاله هذا بأن سهم الزمن سيعود إلى الوراء، قال: (هذا يعني أن حقل تقلص الكون سيكون بمثابة عودة الزمن عكسياً... والناس في هذا العود التقلصي سيعيشون حياتهم عكسياً فيكون الموت قبل الولادة)[2] أي حين تلد الأمة ربتها، ويخرب نظام الكون ﴿حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ [الأعراف 40].

ونحن حين نورد هذا لنؤكد أن العقل العملي لا يستطيع أن يتنبأ النهاية، نهاية كل سببية إلا بعقل نظري مهما كانت حدوده لا معقولة.

والعقل العملي حين يرفض أي تفسير للعقل النظري، خارج ما اعتاد عليه من سببية، يقع بذهنية الالغاء التي تجعل كل حججه التنظيرية محصورة بهذه السببية، وهذا هو ما حصل «للرازي» تماماً.

فهو لم يستطع أن ينكر مسبب الأسباب أي الخالق، ولكن رفض أي علاقة لمخلوق معه، من الاستحالات السببية لهذه العلاقة، وهي استحالات العقل العملي وحده، يقول: (من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم، وأحوج الناس إليهم؟! ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويُشلي(*) بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس؟)[3].

ولعل الجواب من العقل النظري يكمن في عدم قدرة الناس على

---

(1) A Brief History of Time, op. cit., p. 166.

(2) Ibid., p. 167.

(3) الشَوّالة النمّامة من النساء، ويشلي ينم كما تَنِمُّ النساء.

(4) من تاريخ الالحاد في الاسلام، مرجع سابق، ص 168.

الخروج من العقل العملي الذي هو الفكر، ليدركوا ثم يعوا المطلقات دون تعليم عالم أو فيلسوف بأصعب الطرق للخاصة، ونبي لكل البشر من رحمة الله تعالى بالجميع، لأن الناس لا يستوون في (العقل والهمة والفطنة)[1].

ويرد «الرازي» على هذا بقوله: (لو اجتهدوا واشتغلوا... لاستووا في الهمم والعقول)[2]، بمعنى أن «الرازي» يطلب من كل الناس أن يتركوا أسباب معاشهم لينظروا بأسباب وجودهم علمياً وفلسفياً حتى دون معلم مثله، لذلك كان رد سَمِيهُ «أبا حاتم الرازي» عليه:

(وأنت مع ذلك تدعي أنك قد خُصِصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة، وأن غيرك قد حُرِم ذلك، وأحوج اليك، وأوجبتَ عليهم التعلم منك والاقتداء بك)[3].

فإذا كان الذين يُعَلِمونَ الدين في أيام «الرازي» من الدوغمائيين المتعصبين الذين (يحرضون على قتل مخالفيهم)[4]، شأنهم شأن المكفرين للناس اليوم، وقد (غرهم طول لحى التيوس وبياض ثياب المجتمعين حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان، وطول المدة حتى صار طبعاً وعادة)[5]، فهذه حجة على ضعف رجال الدين لا على الدين نفسه.

وهو حين بسط آراءه في شقاء الدنيا، لم يفعل أكثر مما يفعله كل ناظر إلى العقل من جانبه العملي وحده، من الوجوديين المعاصرين، ومن الذين يرون من تهالك بعض المتدينين على الدنيا، حجة لهم على عدم قدرة العقل النظري على رفع العقل العملي بالواقع نحو قناعاته التي يدعيها، يقول: (هل رأيتم أحداً آثر القليل على الكثير إلا لشك منه في نيل الكثير؟)[6]، فالناس حين تتعلم العقل النظري، حتى ولو ادعت الايمان به

(1) المرجع السابق، ص 169.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق.
(4) المرجع السابق، ص 173.
(5) المرجع السابق، ص 174.
(6) المرجع السابق، ص 185.

وقبوله، تظل بداهات العقل العملي تجذبها لأنها الأشد وطئاً على الانسان.

فإذا كان الرازي يريدنا أن نعلن شجاعة الاعتراف بهذا الجذب، فهو أمر يختلف عن حرماننا من الوعي في العقل النظري بإلغائه، الذي كان يهدف «الرازي» وأمثاله من الملاحدة إليه، ليحصرونا فقط بالفكر ومتاهات السببية وواحديات التفسير فيه.

إن الواقع العملي قد أثبت أن آراء تيار «الرازي» العملية وحدها هي التي بقيت، أما اعتراضاتهم على النظر الديني فقد أهملها التاريخ العربي، برقابة ذاتية، ولم يبق منها إلا شذرات تدل على كل بنيانها المتداعي، بسبب أن الانسان حين يلمح قبسات الوعي المطلق من الدين لا يمكنه أن يفرط بها، لصالح أي عدمية أو يئس من نهاية وجوده بالموت، أو حتى من النهاية الحتمية لكل تواجد، وهو وان خرج عن الدين بضغط من فكره العملي، يظل يأمل بالتوبة عسى أن يحتضنه الوعي المطلق ويضمه إلى العائدين إلى الله بالخلود؟!

لذلك انتهت آراء تياره الالحادي لعجزها عن احلال الفكر محل الوعي، عجزاً يجعل من نتاج كل الحاد مجرد تبشير بالعدمية، تلك التي لا يمكن أن يعود إليها الفكر بعد أن يتخطى ذاته بإدراك المطلقات، أو قبساتها بالوعي.

نتيجة:

إن الانسان ليس حيواناً مفكراً، لأن كل حيوان مفكر بدرجة أو أخرى، بل هو حيوان واع، وحده من بين كل الموجودات قادر على إدراك المطلق.

والدين حين يقدم هذا الاطلاق للنفس الانسانية بفكرها ومشاعرها ورغباتها، يختلف عن العلم والفلسفة اللذين يقدمان هذا الاطلاق للفكر فقط.

وفي هذا أساس قوة الشعور الديني عند الناس ورسوخه بمجرد أن يتعرضوا لنفحاته.

وكل شجاعة العقلانية في الالحاد، مجرد جانب من جوانب الوعي الانساني، إسمه الفكر، وهو مرحلة ضرورية فيه، لتنقل هذا الوعي من مجرد قدرة «يحدس» بها الجميع، إلى قدرة يمكنها أن تعبر عن نفسها بجانبها الفكري، الذي تتجاوز فيه حدود العقلانية بالعقل العملي.

لذلك بقيت الأديان وستبقى رغم أنف الملاحدة، فأي تحد أكبر من هذا يمكن للملحد أن يواجهه بعد كل عروضه العقلانية، حين يسمع بين فواصل كلماته صدى أصوات الأذان تعلن عن الصلاة ليستجيب لها أضعاف من حوله في حلقته المعزولة؟!

الباب الرابع

الفصل الأول
الالحاد الآن

- الالحاد المعاصر.
- لنعد إلى الوراء أكثر.
- إشارة.

الفصل الأول

الالحاد الآن

الالحاد المعاصر:

إن فكرة التقدم التي لصقت بالعقل العملي التطوري الذي أثبتته «الداروينية» هي التي أنعشت الالحاد المعاصر؟!

فقد أثبتت الداروينية تهافت الادعاء التوراتي بأن الإنسان وجد على هذه الأرض قبل «4004 ق.م»[1]، كما استطاعت الداروينية المحدثة عبر الدراسات الأنثروبولوجية المكثفة لبقايا المتحجرات الانسانية، أن تحدد عمر هذه المتحجرات من المواد المشعة فيها، فثبت أن الانسان بشكله الحالي وبأعراقه المعروفة اليوم، قد وجد قبل خمسة وثلاثين ألف سنة، وأن له صِلَةَ نسبٍ بإنسان أقل تطوراً منه هو النيندرثال «Neanderthalensis»، الذي وجد قبل الانسان المعاصر ليشكل بمثابة جَدٍ له، ولسلالته التي انتشرت من فلسطين وسورية الطبيعية نحو أوروبا وآسيا، وقد وجد قبل مئة ألف سنة من اليوم.

(1) Herbert Thomas, The First Humans, Thames and Hudson, Printed in Italy Trieste, 1995, pp. 18- 19.

حيث أثبت القس الايرلندي «جيمس يوشر James Ussher» في القرن الخامس عشر من حسابه لسنين الخلق في التوراة، أن عمر الانسان «4004» سنوات قبل الميلاد كما سبق وأشرنا.

وخلال هذه «65,000 سنة» تطور «النيندرثال»، أو انقرض ليحل محله «الكروماغنون Cromagnon» الذي تطور قليلاً وشكل الانسان الحالي[1]، وكلمة تطور هنا تعني: صلة نسب يمكن متابعتها، تنشأ عن تعديل ببعض الصفات الأساسية التي تعدل بدورها شكل الكائن الحي، فعدم استعمال الأسنان ـ الأضراس الطواحن الخلفية ـ بسبب الاقلاع أو التقليل من أكل الأعشاب، والاستعاضة عنها باللحوم، يؤدي بهذه الطواحن ـ أضراس العقل كما تسمى بالعامية ـ إلى التراجع والضمور، خلال عشرات الآلاف من السنين، مما يؤدي إلى تراجع الفكين الأسفل والأعلى، أي تراجع ـ البوز ـ، وهذا التراجع يسمح للجمجمة بالاتساع أكثر، وباتساعها يزيد حجم الدماغ فيها.

ونظرياً يسمح الدماغ الأوسع بتلافيف دماغية أكثر، مما يبعد شكل الانسان عن شكل شبيهاته من المستحاثات المتحجرة ومن القرود الحية اليوم، وفي هذا عدة إشكاليات عملية:

1 ـ إن دماغ «الكروماغنون» وجمجمته أوسع من دماغ وجمجمة الانسان المعاصر، فلماذا توقف الدماغ عن التوسع؟! ولماذا كان «الكروماغنون» في بداية «النيندرثال» المعاصر له تقريباً؟!

2 ـ وهل من تمازجهما «الجيني»[*] ظهر الانسان المعاصر؟! وإذا كان الأمر كذلك فمن أين ظهر «الكروماغنون»؟!

3 ـ إن اتصال هؤلاء الأنواع الثلاثة بأصل واحد يرجع إلى خمسمئة ألف سنة مضت «500,000 سنة» بنوع سماه العلماء «Homo erectus»، فهل يعني أن كل هذه الفترة المتطاولة في الزمن كانت تعمل على هدف محدد هو تصميم الانسان لكي يأخذ شكله المعاصر؟!

4 ـ ورغم أن «الهومو إيركتوس» أكثر شبهاً بشبيهات الانسان منه بالانسان، مثل «الأوسترلوبوسيكوس Australopithecus»، لم يستطع العلماء أن يثبتوا أي رابط عرقي بين الاثنين؟!

(1) Ibid., p. 151.

(*) من الجينات والصبغيات الوراثية.

5 ـ لقد عاش «الأوسترلوبوسيكوس» قبل ثلاثة ملايين سنة من اليوم، وانقرض قبل مليون سنة، بينما «الهوموإيركتوس» لم يظهر إلا قبل خمسمئة ألف سنة فقط، مما يعني أن المدة التي تفصله عن انقراض «الأوسترلوبوسيكوس» هي نفس المدة التي تفصله عنا، خلالها كانت هذه الشبيهات بالانسان تستعمل أدوات ولا تصنعها[1]، مثلها مثل الكثير من الحيوانات الثديية إلى اليوم.

6 ـ والفرق بين استعمال الأشياء الطبيعية كالحجارة والعصي، وبين صنعها هو الذي يميز الانسان عن شبيهاته من الحيوانات، لأن كل صناعة مهما كانت بدائية، لا يمكنها أن تنتقل بخبراتها من جيل إلى جيل دون لغة ما؟! أي دون دماغ يستطيع اختزان الخبرات، كما تختزن العوامل الوراثية «بالجين» خبراتها في كل خلية حية.

إن الانسان هو الحيوان الوحيد الذي استطاع أن ينقل من «الجينات» قدرة اختزانها كخلايا وراثية للخبرات، ينقلها إلى دماغه، فصار الدماغ بكل خلاياه مخزن خبراتٍ، بعد أن لا نجد هذه الخبرات إلا بالجينات الوراثية في العضويات الحية الأخرى، أي أن الانسان نقل مستودع خبراته الوراثية وعكسها بدماغه، وبهذا يختلف الذكاء الانساني عن الذكاء الحيواني، بهذا المستودع الضخم للخبرات لديه.

لكن الشيء المذهل كما سبق وأشرنا هو قدرة الانسان على تجاوز هذا المخزون من الخبرات التي تساعد على البقاء، نحو فهم واستيعاب الماورائيات المطلقة، بالعلم والفلسفة، والمفارقات بالوحي؟!

فالخلايا الوراثية التي تختزن خبرات نوعها حين تشكل الانسان، تضيف أثناء هذا التشكل صفات فردية لم تكن لتوجد في نوعه، أي تفتح بكل فرد يخلق امكانات لم تظهر بنوعه سابقاً، وهي مسبقة البرمجة بهذا المعنى، فمن برمجها؟!

---

(1) Ibid.

لنعد إلى الوراء أكثر:

حيث تطلعنا الكيمياء العضوية على أن الطبيعة الكربونية للكربون تدفعه دوماً إلى الاتحاد دوماً بآتومات أخرى... (والكربون المهدرج يَنْتُجُ بتأثير الحرارة أو الكهرباء ويُنْتِج الآستيلين والاثيلين... وكل المشتقات الهدروكربونية التي تعمل كغراء أو وسيط بين الجمادات والحياة)[1]، وهذا أمر مسبق البرمجة حتماً بكل كربون لا تشذ عنه ولا ذرة منه؟!

إن العلماء يستطيعون أن يشكلوا في مختبراتهم المواد الأساسية للحياة، لكنهم لا يستطيعون أن يشكلوا حياةً، لأن هناك علاقة بنية كلية بين البنى البيولوجية، تخدمها ذاكرة كروموزونية «جينية» عمرها بلايين السنين، هي التي تحرك العضوية نحو النماء والتغذية والحركة الذاتية ثم التفكك والهرم والموت، وهذه الذاكرة مسبقة البرمجة أيضاً، إلى حد أن كل كائن حي برأي «جاكوب» (مرتبط بذاك التيار العام بصورة خاصة والذي يحرك الكون من النظام إلى الفوضى)[2] فالنظام ثانية بشكل أكمل؟!

هكذا يمكن أن تقرأ عبارة: مسبق البرمجة، بمعنى أن هناك قوة تعمل على تفتح اللاشيء بالمادة، وتفتح المادة بالحياة، وتفتح الحياة بالفكر، وتفتح الفكر بالوعي.

وهذا الأخير يخضع كغيره من التفتحات إلى الفردية عبر النوع، والفردية الواعية لا تعبر عن كل الوعي فيها، بل عن وعيها هي للوعي، ووعيها هذا مجرد ارتداد واحد على الوعي الكلي ليعيه، فإن وعاه من ارتداده الفردي هذا أكمل جانباً من جوانب الوعي الانساني للوعي الكلي، وترك لغيره باقي الجوانب بموته، فهل بجماع الوعي الانساني للوعي الكلي أو للعقل الكلي يتحدد هذا العقل؟!

على الأغلب أن الجواب لا؟! لأن الوعي ليس ظاهرة أرضية، بل ظاهرةٌ كونية نحن لم نعرف عنها حتى الآن إلا قليلاً؟! رغم كوننا الكائن الوحيد المتمثل والعاكس لها ـ حتى الآن ـ في الكون.

---

(1) Francois Jacob, The Logic of Life, Penguin Books, London 1989, p. 230.

(2) Ibid., p. 253.

هكذا نحاول أن نحدد بالعقل النظري، ظاهرة: سبق البرمجة، التي تواجه كل علماء الفيزياء والبيولوجيا بالعقل العملي، وتحديدنا لها مجرد إشارة من امكان إشارات إلى ذاك المطلق الذي يبرمج، عبر عقل كلي يعي، ومنه ننهل وعينا.

وعلم البيولوجيا عندما كشف آلية أو «كيفية ميكانيزم» سبق البرمجة هذا أعلن صحة النظريات التطورية والداروينية مع تعديلات ضرورية عليها، فالتطورية ليست بديلاً عن الخلق، بل ربما آلية من الآليات التي يستعملها؟.

ولأنها آلية فهي تُسْتَعْمَلُ من أجل تقدم الأنواع، بقدر ما تستعمل من أجل انقراضها وابدالها؟! تستعمل مِن مَنّ؟!

ممن وضع سبق البرمجة في الأشياء كي تتفتح بالحياة وفي الحياة كي تتفتح بالفكر، وبالفكر كي يتفتح بالوعي.

فالتطورية ليست تقدماً.

ولا

هي بديل عن الخلق.

بل مجرد آلية ميكانيزم من ميكانيزماته، سيلحد العلماء كثيراً بها طالما تستوعب عملهم في العقل العملي، وقبل أن يضعوها في مكانها النظري من العقل النظري.

إشارة:

إن العلم يستطيع أن يفسر آليات الظواهر، الفيزيولوجية والفيزيائية والكيميائية وحتى النفسية والاجتماعية، وهو لا يستطيع أن يفسر جوهر هذه الظواهر، ولا بالعلوم التي يصنعها كعلم الاقتصاد والسياسة وبعض الظواهر الاجتماعية المفتعلة، فكل علم هو بالأساس ظاهرياتي، لذلك حين أشارت الفلسفة إلى «النومن» و«الجواهر» لم تستطع أكثر من أن تشعر الناس بوجودها، على أنها حوامل كل ظاهرة يمكن تفسيرها.

وهذه القدرة على الاشارة إلى «ما وراء» الظواهر والى المطلقات،

هي التي تميز حقل الوعي عن حقل الفكر، وفي هذا الأخير يتحرك العلم، وفي الأول تتحرك الفلسفة ويتحرك الدين.

هكذا يمكننا أن نشير إلى أن الخطأ التوراتي في تقدير عمر الانسان، ارتبط بتقدير عمر التاريخ المكتوب منذ فجر الحضارة المصرية، التي يمكننا أن نعتبر التوراة مجرد صورة من صورها المتداولة بين أيدينا.

وفي هذا صحة وخطأ؟!

خطأ أن الانسان وجد قبل «35 ألف سنة» من اليوم وليس قبل أربعة آلاف سنة من المسيح، وصحة أن الانسان لا يمكن أن يسمى إنساناً إلا من خلال «وعيه» الذي سبق وعرفناه من خلال تلك القدرة على الاشارة وادراك المطلقات.

وربما يكون الوعي قد تشكل منذ «35 ألف سنة» ماضية أو خلالها، وأول انسان عرف المطلق، هو أول من ارتكب معصية الوعي فخرج عن الحيوانية، وعن مجرد الذكاء الحيواني، فجنة الذكاء في القدرة على التعامل مع آليات الظواهر كما عند الحيوان، وفهم وتفسير هذه الآليات عند الانسان قبل مرحلة الوعي، هذه الجنة يحطمها مفهوم «الخلد» ومفهوم الفناء والموت، وكل مفاهيم الانسان عن الشيء بذاته والمطلقات، لأن عقله بالأساس غير مجهز ولا مصنوع لهذا الفهم، أقول: إن أول إنسان عرف المطلق، وحاول بعقله الضعيف هذا مشاركته في إطلاقاته هو آدم **﴿قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾** [طه 120].

وهذه حادثة حصلت خلال الخمسة وثلاثين ألف سنة الماضية، لكنها لم تصل إلى حيز التاريخ المكتوب قبل الحضارة الانسانية الأولى مع الفراعنة، ومن ثم العهد القديم، كآخر تعبير متداول عن هذه الحضارة القديمة، قبل القدرة على إعادة دراستها منذ حوالي مئتي سنة، أي منذ إعادة فك شفرتها الهيروغليفية مع حملة «نابليون» على مصر.

ولعل أول تنبيه للوعي الانساني على نسبية الزمن قد جاء من الكتب المقدسة، قال تعالى: **﴿وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾** [الحج 47]. فنحن كحيوانات واعية تواجه المطلق منذ 35 يوماً فقط، فإذا عرفنا

أن عمر الكون منذ الانفجار الأول بين عشرة وعشرين مليون سنة، وأن عمر الأرض عشرين سنة مجرية، وقد مرت مع مجموعتنا الشمسية ـ التي تشكل كلها نقطة هامشية على الذراع الأيمن لدرب التبانة ـ عدة مرات بمناطق محتشدة بالحطام الكوني والنيازك ولم يكن البشر موجودين عليها[1]، إذا نحن عرفنا كل ذلك ندرك مدى وقتية وهامشية كل الوجود البشري بالنسبة إلى الكون وباريه، وهذه المعرفة تقف في تمانع مع «أنانا الواعية» كأفراد تعرف المطلق، ولها نصيب من هذه المعرفة خارج مادتها وفيها، خلف هذه المادة وتلك المعرفة.

الانسان إذاً لم يوجد مع متحجرات شبيهاته، بل وجد بوعيه، وهذا الوعي قد حصل قريباً جداً، وهو يتكامل لكنه لن يبقى طويلاً؟!

فالمسألة إذاً ليست بشكلية ولا بآلية الظواهر التطورية المدروسة، بل بجوهر كل آليات التفسير، بالنومن مقابل الفينومن!!

ومع استحالة قدرتنا العقلية في صيغتها التطورية اليوم، من معرفة النومن، يظل الخبر الديني بالوحي أسطع من كل خبر فلسفي وعقلي، والسؤال هو كيف تأتى للأنبياء هذه الرفعة بالوعي، وعن أي طفرة بشرية نتحدث عن صلة العقل المحدود الجزئي بالعقل الكلي دون رعونة الانكار الملحد؟!

(1) The Origins of Life, op. cit., p. 12. And

فرانك كلوز، النهاية، مرجع سابق، ص 169.

الفصل الثاني

لغز التقدم والالحاد

- الشيفرة الوراثية.
- تنبيه وايضاح وتأكيد.
- فكرة التقدم والالحاد.
- الالحاد رغبة.

الفصل الثاني

لغز التقدم والالحاد

الشيفرة الوراثية:

إننا مصنوعون من مجموعة محددة متناهية من المعلومات اسمها الشيفرة الوراثية، ويمكن معرفتها، بل هي اليوم خاضعة لدراسة تسمى مشروع «الجينوم البشري» وهو سلسلة من الخرائط التي تصف وتصنف «الجينات» التي تعين وتحدد الصفات الوراثية لكل إنسان، ومواقع هذه الصفات الوراثية سواء تلك التي تسبب أمراضاً مثل «ألزهايمر أو الشيزوفرنيا» أو تلك التي تحدد الذكاء والقدرات العقلية، ويمكن رؤيتها تحت المجهر الألكتروني الضوئي (بستة وأربعين كروموزماً تحمل 600 نبضة من المعلومات على كل جين... حيث أي تغيير بها يبدل بضعة ملايين من أزواج القواعد... نرسم لها سلسلة من الخرائط تصنف الجينوم بطرق مختلفة... أولها الخريطة الوراثية)[1].

فكيف تسمح هذه البرمجة المتناهية من المعلومات لوعينا، إدراك اللانهايات التي منها جاءت هذه البرمجة المسبقة لها؟!

إن الزمن وحده غير كافٍ لتفسير هذا الأمر باعتباره أن الانسان ثمرة

(1) دانييل كيفلس، الشيفرة الوراثية للانسان، عالم المعرفة، الكويت 1997 م، ص 116 - 117.

نتاج تطور كوني ثم أرضي، ونتيجة آلية لهذا التقدم والتطور!! وهو قد فعل فعله بالانسان نتيجة صدفة تطورية سمحت باتساع دماغه؟!

ومثل هذه الأقوال لا يسعها أن تتغاضى عن معنى الزمن وعن خطة مسبقة ـ سابقة ـ على الزمن حددت منحاه بالقوة، وحين تحققت الشروط، ظهرت بالإنسان فعلاً!! وهذه الخطة المسبقة البرمجة بقوانين ولقوانين الوجود، سمحت لهذا التواجد الانساني بالظهور، فهي تسبق الزمن سبقاً منطقياً.

والسبق المنطقي للحركية في المادة، التي هي الزمن، وللمادة وحده يفسر أسباب هذه التفتحات التي سمحت أخيراً بتفتح الوعي الانساني، ليعود عبر الدماغ ـ وهو مادة في أساسه(*) ـ ليفهم ويدرك ثم يعي مصدره.

يعي مصدره عبر آليات التفتحات اللانهائية في المادة التي يرتبط بها بشقيها الجامد والحي.

ومشروع «الجينوم» في حله للشيفرة الوراثية، لا يدخل إلا في نطاق دراسة آلية هذه التفتحات بالعضوية، وبالجانب الوراثي، وتحديداً بالجينات التي تحددها، أي لا يخرج عن كونه مشروعاً فينومينولوجياً أي ظاهرياتياً علمياً.

تنبيه:

كما أن الفراغ لا ينفصل عن المادة، بل هو كناية عن امتدادها اللطيف، كذلك الزمن ليس قياس الحركة بل هو فيها.

فالمادة والفراغ وجهان لشيء واحد حين نقيسه نسميه كثيفاً أو مادة، وحين نعجز عن قياسه نسميه لطيفاً أو فراغاً، وبما أن المادة والفراغ شيء واحد، وكل مادة متحركة بلطيفها حتماً سواء كانت حية أم جامدة، فهي حين تقاس أي حين تصبح كثيفاً تعبر عن زمنها بحركتها، فلكل مادة زمنها

(*) تعبر عن حركية وحركة فهو أي ـ الدماغ ـ تعبير عن الزمن بحد ذاته، وراصد كحركية الأشياء الأخرى أي زمنها من جهة أخرى، فهو محدود يعبر عن لا متناه، شأنه شأن كل هذا التواجد الذي يعبر عن الوجود.

الخاص، وهذا ما عبر عنه «أنشتين» بنسبية الزمن.

والفرق بين المادة الحية والجامدة رغم تضمن الحركة بهما، هو: أن الخلية الحية تحمل ذاكرة تَحَرُكها فيها، أي إذا وضعنا خلية حية من وحيدات الخلية في وسط قلوي وقربنا منها وسطاً حامضياً، تبتعد عن هذا الأخير، لماذا؟!

لأن واحدات الخلية التي في سلالتها، هلكت حين اقترابها من الحوامض، والتي تجنبت الاقتراب عاشت، فخزنت نوعاً من الذاكرة بالابتعاد عن الوسط الحامضي، ومخزون ذاكرة الخلية هذا هو: «DNA»، أو عاملها الوراثي.

فكل مادة حية بها ذاكرة، اضافة إلى قدرتها على النمو على الجوامد بالتغذية، ثم استهلاك هذه القدرة بالشيخوخة والموت، لتعود مادة جامدة.

فالذاكرة هي أساس كل حياة.

إيضاح:

في كل حي مستودع خبرات في «جيناته»، وإضافة لهذا يشكل الانسان بحد ذاته عالماً خلوياً و«جينياً» هائلاً، تسيره شبكة من الاتصالات العصبية الأخطبوطية، تصل إلى كل خلاياه، وتوصلها بالدماغ، وبه مراكز المنعكسات الشرطية، التي تحرك العضلات اللاإرادية قبل الدماغ القديم، في النخاع الشوكي، فالدماغ القديم، الذي يتموضع تحت الدماغ الحديث.

وقد كشف علم التشريح كل آليات عمل الدماغ المعقدة، لكن هذه القدرة على ابراز مستودعات الخبرة في الدماغ، بمخزون نقاط التذكر والتصور والتخيل وحتى الابداع، حيث تعكس الخلايا الدماغية في الانسان ـ تلك القدرة الموجودة ـ بكل خلية حية عبر خبراتها خبرات الادراك، كأمر يتجاوز آلية وظائفه بعكسه لها أمام الفهم والإدراك، وحين يتجاوز الادراك الفهم نحو المطلقات، نجد تصورات لا علاقة لها بالخبرة حول اللانهاية والمطلق، بها يعكس الدماغ الوعي بمعناه الفلسفي لا السيكولوجي فقط، المرتبط بالادراك وحده.

وكأن الفراغ والمادة كشيء واحد يتوحد مع حركة الأخيرة، أي الزمن ليتضافر في الدماغ كخلية كبرى تذكر مبرمجها بالوعي الذي يقربها منه تعالى.

وبذلك يتجاوز الدماغ ومصدره بالوعي الفراغ الفاصل بين مادته والمطلق، وزمنه الخاص النسبي ككيان محدود، لينقل كل آليات مشاعره ورغباته وفكره، أي كل آليات «نفسه» ليراها عياناً قريباً من المطلق.

وهذا عمل واعٍ لا يمكن أن تفسره التطورية؟!

إن العلم الوراثي وتحديداً مشروع «الجينوم» البشري اليوم، بعد أن فك الشيفرة الوراثية، التي هي معلوماتية كل الجهاز العضوي البشري، صار بإمكانه أن يؤكد (أن اعتبارات محددات الصحة على أنها خارجية هو رؤية مفرطة بالتبسيط، تهمل محدداً رئيسياً للمرض... العوامل الوراثية)[1]. أي تهمل سبق برمجة الجسد الانساني بالقول مثلاً؛ إن هذا المرض ناتج عن نقص بالأملاح أو الفيتامينات وسوى ذلك من عوامل، غير قادرة على التمثل الغذائي مع «جينات» انتهت وظيفتها.

فالعلل الوراثية كسبب جوهري لسوء الصحة يدفع بالطب إلى ضرورة إعادة تعريف المرض؟!

والعلل الوراثية كسبب جوهري أيضاً لسوء الصحة النفسية، يجب أن يتداخل في ضرورة اعادة تعريف المرض العضوي والنفسي أيضاً.

تأكيد:

ومن مجموع تداخل التعريفات التي يفرضها اتساع المعارف اليوم، يمكن القول: بعدم انفصال الفراغ عن المادة، وعدم انفصالها عن الزمن، وعدم انفصال الحركة عن المادة الجامدة والحية، ولكل ذاكرة مسبقة البرمجة بهما تحدد تحولات المادة من مادة إلى أخرى، وتحولات الحياة التي عبرت عن آليتها النظريات التطورية، لتصل إلى الوعي.

---

(1) الشيفرة الوراثية للانسان، مرجع سابق، ص 322.

وبعبارة أخرى عدم انفصال الوعي عن المادة بكونه تجلياً من تجلياتها، أو تفتحاً من تفتحاتها.

وهو مع الانسان يشعره بزمنه الذاتي اللانهائي، لا ككيان في فراغ أو حركة أو في تحول مادي، بمعزل عن مطلقاته المتجلية فيه بالضمير، وأمامه بكل شيء وبكل تشريح لجسده، فالانسان بكثافته ولطافته وحركته وزمنه الذاتي وذاكرته الممتدة بكل ومن كل خلية فيه، وبمطلقاته كيانٌ واحدٌ متداخل التعريفات، ليس فيه أغرب من الوعي الذي يشكل ويتشكل من كله.

وبهذا المطلق يخرج عن كل تحيزاته، ومعه يبقى، فهو: غاية تطوره ان شئت، وغاية زمنه إن شئت، وغاية تحولاته إن شئت، وليس بينه وبينه أي فضاء أو فراغ إن شئت، وهدف كل وجوده الذي ليس بعده من هدف.

فكرة التقدم والالحاد:

إن كشف الآلية التطورية بالنظريات «الداروينية»، يجب أن لا يعني كشف عمل الحياة نحو تقدم الأنواع فيها تطورياً حتى نصل إلى الانسان، والا فعلى الانسان أن يكون خطوة في التطور بمعنى التقدم نحو الانسان الفائق، وفيه سلالات تحت عتبة بعضها، أي في سلالاته درجات تطورية وهذه هي النظرة العرقية بعينها، والناتجة من الشوفونية «الداروينية» بوضع الانسان في أعلى درجات السلم التطوري الخيواني؟! في مراتب تجتاز بعضها بعضاً؟! وقد دعمها في القرن الماضي رأيان:

الأول: استخدام مصطلح التطور «Evolution» خارج إطار البيولوجيا، في الأنثروبولوجيا، فظهرت (تعميمات كثيرة في البيولوجيا، مع عدد قليل من النظرات الصائبة الثمينة، ونظرية التطور. . . قدمت تفسيراً سببياً ـ للوجود. . . من منطلق أن كل العضويات جاءت من أنظمة حياتية واحدة. . . وأن الأنواع خرجت من بعضها البعض، بالانتقاء الطبيعي)[1].

فهل باستطاعة نظرية التطور أن تقدم تفسيراً سببياً للوجود الحي كله،

---

(1) The Logic of Life, op. cit., p. 13.

أو لهذا التواجد، أم أن النظريات التطورية فرضت هذا التفسير السببي، من منطلق تعميمها بأنه: إذا كان كل الأحياء مركبة من خلايا وأن الخلية هي الوحدة الحياتية الأساسية في كل حي، وبها ذاكرة يحفظها «Deoxyribonuleic Acid» فهذا الحمض النووي «DNA» هو سر الحياة «ونومنها»؟!

لذلك يكفي أن نفك الشيفرة الوراثية بهذا الحمض لنحدد محددات الصحة الداخلية لكل كائن.

وبفك هذه الشيفرة منذ عدة سنوات مضت، صار بإمكان علم البيولوجيا الاستنساخ، بل تبديل كل عطب وراثي، وصار هذا العلم قادراً على لا مجرد تغيير الصيدلة والطب فقط، بل تركيب المسوخة الحية، واطالة عمر الانسان بشكل يهيئه لتحمل الرحلات الطويلة للفضاء، من أجل استعمار كواكب أخرى.

وهذا العبث في «الجينوم» الحي صار بإمكانه تركيب الانسان المتفوق، والمسخ الحيواني الناطق للتجارب العلمية أيضاً.

هذا هو غاية ما يقود إليه التفسير السببي للوجود الحي، فإذا نجح بكل غاياته العرقية هذه، أخّر الموت وقدم الصحة وفرض المزيد من التفسيرات السببية لكل الأمور.

أي أكد أن الحياة تسير نحو التقدم، تقدم نخبة قادرة على دفع ثمن هذا العبث الجيني، لا مادياً بل في مواجهة المطلق الذي تعد السببية واحدة من قوانينه في هذا التواجد فقط.

والثاني: أن السببية كمنحى واضح في الفكر الانساني، أكثر من وضوح الغيبية واللامعقولية، حين تتجاهلهما تقع بمثل ما وقعت به النظريات الاجتماعية التقدمية، المبنية على تأكيدات السببية بالتطورية كالنازية والاشتراكية، بأنها في نهاية المطاف مهما طالت ادعاءاتها ستضطر إلى المواجهة الحتمية مع الاحتمالات الغائبة عن عقل منظريها، والاحتمالات التي لا يمكن تفسيرها ولو حضرت.

ومن هذه الاحتمالات مثلاً ما واجهته النازية والعرقية، من إقرار بكل

ما تبنته من أفكار تطورية عند العرق الأبيض، ومحاربة سياسية وحربية لها؟!

وما واجهته الاشتراكية من رفض شعوبها، التي خضعت لها، منذ مطلع هذا القرن في التسعينات منه، مع كل ما أدى بها إلى الفوضى والضعف، فالاتحاد السوفياتي كدولة عظمى ذات مستوى معيشي منخفض، استبدلها الروس وكل الكتلة الشرقية بحلم الحرية الفردية، مع ما فيه من فوضى وانخفاض أكبر في مستوى المعيشة العام، و«مافيات» سياسية تحكم روسيا اليوم.

هكذا بتغلب الغيبية واللامعقولية على كل تنظيم سببي اجتماعي، أثبتت الفردية قدرتها على تشكيل المجتمعات الانسانية، لا قدرة المجتمعات على تشكيل أفرادها حسب نظرية معينة.

والتطورية إذ تخدم الفردية عبر السببية، تقبل بها هذه الفردية من أجل الغيبية التي تحكم كل إنسان في مطلقات وعيه، لا مجرد تفكيره المحصور بالسببية.

فإذا هو واجه في نهاية مطافاته السببية بعد مطها زمنياً بالعيش أطول، ومكانياً بالانتقال إلى غزو كواكب أخرى، سيجد نفسه من حيث بدأ؟ حياة تسعى لتعي، لا مجرد أن تفكر فتعيش.

فإذا كان سر الوعي الانساني، كَسِرِ الفكر، حسب النظريات التطورية المحدثة، مجرد بنية نتجت من تعقيد الحوامل الوراثية «DNA» فالوجود ليس سببياً بل لا معقولاً بلا غاية ولا هدف، ولا اله.

والمطلقات فيه أوهام، والضمير من سخف التربية، فالتقدم الوحيد الذي سيحلم به حامل هذه العدميات، هو: بكشف كل ظواهر هذا الوجود ليعلن نفسه «ديمورج» عليها؟! وهكذا يعود الانسان إلى سخف التأله الذي عالجناه كدافع لكل الحاد، وغاية لوجوده لا غاية بعدها؟!

الالحاد رغبة:

هكذا رأينا أن الالحاد في مطلبه الحديث، يتفق مع الالحاد في مطلبه

القديم، باستخدام الفكر كي يحقق رغبة التأله «ديمورج»، بينما يقفز الايمان بما وراء الفكر ـ بحوامل الوعي ـ ليلوذ بالمطلق من أجل أن يحميه من نفسه، التي تتضمن هذه الرغبة بالتأله، قبل أن يحميه من غيبيات الوجود ولا معقولياته.

إن النفس الانسانية كفكر ومشاعر ورغبات، حين تشعر بورطة هذا التواجد تدفع بالفكر نحو حوامل مدركاته للوعي كي تحقق الخلاص.

فإن هي تحركت لكي تحقق مزيداً من البقاء على حساب قوانين الموت اللامعقولة من فكرها، تعلن تمرداً على المطلق الغائب، وصراعاً تظن أن نهاية مطافه بتألهها، أي تعلن رغبتها بالحلول محل المطلق، بنقل محدودها إليه، وهذا مالا تقتضيه أي حكمة ولا فيه أي حب لها.

هذا هو أساس الالحاد، رغبة نقل المحدود وجعله مطلقاً بقوته الذاتية، الرغبة بشجرة الخلد وملك لا يفنى؟!

عبر ماذا؟

عبر تجاهل الغيب ولا معقوليات الوجود، بالسببية فقط، كسلاح ماضٍ في هذا التواجد، لا يصلح لاختراق كل الوجود.

الفصل الثالث

الالحاد اليوم

- الالحاد العربي المعاصر.
- مثالان:
  - المثال الأول.
  - المثال الثاني.

الفصل الثالث

الالحاد اليوم

الالحاد العربي المعاصر:

رأينا كيف نبع الالحاد العربي القديم، من الرغبة «الديمورجية» القبل اسلامية، في جانب من جوانبه التي اعتمدت على العقل العملي المعروف في ذاك الوقت، بل الموروث في الحضارة العربية الاسلامية وفي صلبها من المانوية والبراهمية والزارادشتية، والذي أشار إليه القدامى والمحدثون أحياناً بالشعوبية.

وبعبارة أخرى كان الالحاد جزءاً من تلك الحضارة ولم يكن دخيلاً عليها، جزءاً من العقل النظري القبل اسلامي، ومن العقل العملي التجريبي الاسلامي، إلى درجة دفعت «بإبن الجوزي» الذي يجادل الملاحدة إلى الظن أنه (لم يبق شيء من العقاقير والأحجار إلا وقد وضحت خواصها وبان سترها)[1]، وهو يتفق مع رد «الجبائي» على العبارة الواردة في كتاب «الزمرد» لابن الراوندي القائلة: (ان الأنبياء وقعوا بكلمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب)[2].

ورغم أن الكل أخطأ معنى الجذب المقصود، فإن الكل كان يتحرك

(1) من تاريخ الالحاد في الاسلام، مرجع سابق، ص 126.

(2) من تاريخ الالحاد في الاسلام، المرجع السابق.

بمنطق عملي واحد، يتناسب مع المعرفة العملية العلمية في ذاك العصر، والتي كانت اللغة العربية تعبر عنها وهي التي حلت بديلاً عن لغات العالم القديم المنتشرة وصارت الأكثر انتشاراً، إلى حد أنها كانت لغة المعرفة الانسانية الأساسية في العالم القديم، شأن الانكليزية اليوم، فكان التعبير منها وعبر حوامل فكرها الأساسية.

أما الالحاد العربي اليوم فبعيد عن العقل العملي ـ العلمي ـ المعاصر، لأنه لا ينبع منه، لذلك أوقعه هذا البعد بمطب السخف في التعبير عن رغباته «الديمورجية» إذا صح التعبير، عبر العمومية المبتذلة إلى حد العامية في فهم كل من:

- الايديولوجيات الملحدة المعاصرة!!؟
- والنظريات العلمية التي تساعد على تشكيل عقل عملي الحادي عربي معاصر؟

ولنأت بمثال لكل من هذين الأمرين:

مثالين:

المثال الأول: قال صادق العظم في نقد الفكر الديني:

(كيف نعلل انتقال الانسان من الموقف الايجابي الحازم نحو الدين... إلى الموقف القلق المتردد الذي عبر عنه «وليم جيمس»(*)؟!... علماً بأن جيمس لا يعبر عن رأيه الشخصي فقط وإنما يعكس بذلك مزاج حضارة القرن العشرين وثقافته؟... يتلخص الجواب... في خمسة أحداث مرت على شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط وجيرانهم:

1 ـ حركة النهضة التي قامت في إيطاليا القرن 15...

2 ـ الانقلاب العلمي... كوبرنيكوس...

3 ـ الثورة الصناعية... القرن 17 ولا تزال مستمرة حتى يومنا

(*) وليم جيمس، فيلسوف أمريكي؟!

هذا؟!؟؟؟

4 ـ صدور كتاب «أصل الأنواع» لداروين عام 1859 وكتاب «رأس المال» لكارل ماركس 1867)[1]؟؟؟!!

المثال الثاني: وقال صادق العظم أيضاً:

(يجب أن يكون واضحاً اليوم أنه ما من تنبؤ في العلوم الانسانية والاجتماعية والتاريخية تحقق بالتمام والكمال كما تحقق تنبؤ «ماركس»)[2]؟! وقد كتب هذا إضافة إلى تهليله لنظام «الكولخوزات» الشيوعية الكامل، والخالي من كل رأي عدا رأي «ماركس»، أقول كتب هذا نوفمبر 1992، قبل عدة أشهر فقط، من حل روسيا للاتحاد السوفياتي، ورفض الشيوعية في كل أوروبا الشرقية دفعة واحدة؟!

وقد خصصت بالذكر «العظم» لأنه واحد من الملاحدة العرب المعاصرين القلائل الذين نافحوا عن إلحادهم ربع قرن دون أي تغيير في مواقفه الالحادية رغم تلونه السياسي، وكأن «أصل الأنواع» كما فهمه، و«رأس المال» كما أحب أن يفهمه كتباً مقدسة، وهو لم يفعل مثلما فعل «أدونيس» حتى قبل سقوط الاتحاد السوفياتي بقليل حين قال:

(هل استقال فكر الماركسيين العرب... هل اهتدت ماركسيتهم وتدينت، أم أن الواقع أخذ في تكذيب النظرية إلى درجة لا يستطيع معها هؤلاء النظريون إلا أن يعلقوها؟)[3].

و«العظم» من معرفته «بأدونيس» ينقده قائلاً: (أذكر هنا بأن أدونيس قومي سابق، وعلماني سابق، واشتراكي ناصري سابق، ويساري متطرف سابق أيضاً)[4].

وبدورنا نسأل: ألم يكن العظم وهو يدعي القومية «كأدونيس» ثم

---

(1) صادق العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، ط 2، 1970 م، ص 19 ـ 20.

(2) صادق العظم، ذهنية التحريم، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، قبرص، 1992 نوفمبر، ص 322.

(3) المرجع السابق، ص 126.

(4) المرجع السابق، ص 102.

الشيوعية يعمل بالجامعة الأمريكية؟! وها هو ذا ينافح عن رأي «رشدي» الذي يحتضنه اليمين الغربي في بريطانيا؟! بعد أن ساهم بالمجهود الحربي بكتابه «الآيات الشيطانية» كجزء من الحرب النفسية في الغرب ضد العرب عشية حرب الخليج؟!

ومن كل هذا لا يهمنا سوى تقلب صور الالحاد العربي، تقلباً أحب أصحابه أن ينعتوه باليسارية، وهو في الواقع ينوس بين اليمين واليسار، لينجذب إلى كل اتجاه يعادي تراث هذه الأمة، وهنا نشتم رائحة غير ذكية في الالحاد العربي المعاصر، بها الكثير مما يتلاءم وأهداف اسرائيل؟! في هَذِ التراث العربي الاسلامي.

الفصل الرابع

أسس الحاد اليوم

- أسس الالحاد العربي المعاصر.
- أبواب ومداخل.
- فائدة.
- تأكيد.

الفصل الرابع

أسس الحاد اليوم

أسس الالحاد العربي المعاصر:

رأينا كيف أن العقل العملي هو الذي أطلق عليه الملاحدة القدامى اسم العقل، بصورة عمومية مطلقة إلى حد العامية، ورغم عدم سعيهم لمثل هذا التمييز، ربما لأنهم كانوا هم بحد أنفسم صناعاً لعقلهم العملي.

أما اليوم ويسبب انقطاع العرب عن حتى مجرد مخالطة أي عقل عملي، حتى في المؤسسات التعليمية والجامعية التي ترفض نقل الجامعات الغربية والشرقية إليها، وتكتفي بمن إبتعثتهم إلى تلك الجامعات كعينات تنقل منهم العقل العملي ضمن شروط محلية، أقول بسبب انقطاع العرب اليوم عن مخالطة العقل العملي العلمي، صارت حجج الالحاد انتقائية، تختار فقط ما يلائمها من العقل العلمي الغربي، وهذه التبعية الانتقائية تحركت عبر مؤسسات حزبية كالشيوعية، أو ما يعارضها من مناخات نفعية بحتة، فظهرت بها نفحات العمالة، من هذه التبعيات.

فإزاء رَفْض النقل التعليمي في المؤسسات الجامعية، من الجهات العربية الرسمية خوفاً من التأثرات والتأثيرات الاستشراقية المصاحبة، انتقلت المؤسسات الحزبية لتقوم بدور العقل العملي العربي الغائب، لكن بدون أي أدوات غير اطلاع الناس على نتائج هذا العقل بصورة دعائية دوغمائية، لتشكل ما يشبه الأديان الالحادية المحدثة.

وهكذا اعتاد العقل العربي أن يتلقى نتاج العقل العملي، ليتحمس له ويبهر به، أو ليرفضه بعناد ويتنكر له، وهذا العقل العربي المعاصر المتلقي لم يسهم إلى الآن بأي عقل عملي، لذلك كان يكفي مثلاً أن يتصارع العقل العملي العربي حول ما تلقاه عن نظرية الانفجار الأول Big Bang في أصل تشكيل الكون، مع اليسار الذي يرفض أن تنتج المادة عن اللامادة أو الفراغ، هذا العقل الذي يرفض إلا أن تكون المادة أزلية.

وكل الحجج النظرية التي قدمها هذا العقل لرفض نظرية الانفجار الأول، ظلت تلاقي رواجاً عند أتباعه، إلى أن سقط عملياً الاتحاد السوفياتي، فبحث أنصار الشيوعيات السابقة عن ملاذ إيماني، لا لأنهم اقتنعوا بعقلهم النظري بالايمان؟!

بل لأنهم اعتادوا ودربوا على عدم قبول أي أمر غير عياني عملي يأتي من الخارج، فلما جاءهم خبر نعوة حزبهم عملياً، تركوه بكل بساطة.

وظل بعض منظريهم المتشبثون المفجوعون بسقوط الشيوعية عملياً وهم لا يملكون منها إلا الإلحاد، ظل هؤلاء يشيعون الالحاد، فالتقوا على هدف واحد مع إسرائيل، هدف إلغاء الهوية الاسلامية وإبدالها بالشرق أوسطية؟!

هذا التلاقي في الأهداف، سواء كان مقصوداً أم نتاج انحرافات متشابهة في جوهرها، هو ما أقصده بأن: الالحاد العربي المعاصر عميل في أهدافه وسلوكه وتنظيراته وكل ما يدعو له.

كل هذا نتيجة أساس الانفصال بينه وبين تراثه العملي، ورفضه وتعنته إزاء كل فكر نظري.

إن الدعوة إلى العقل العملي فقط من كل معرفة، والظن بهامشية العقل النظري في التقدم الحضاري لأنه لا يعطي ثماراً تقنية مباشرة، هو الذي أدى إلى تراجع الفلسفة وتهميشها في الجامعات العربية، وهو الذي أدى إلى طغيان الفكر العملي المتلقي ـ طالما أن المساهمة فيه لا تنجح بدون فكر نظري ـ وطغيان الفكر العملي كان وراء الموجة اليسارية في العالم العربي، بقدر ما صار وراء انحسارها بنفس القوة.

ليبقى لنا اليوم الالحاد، كتعبير وحيد عن اليسارية والتلقي التائه بين تيارات العقل النظري الغربي والأصولي الاسلامي، في كل هذه المعمعة التي نشاهدها اليوم، من تعصب إلحادي ورد مشابه عليه، حتى صارت غاية بدعة الابداع في العقل النظري العربي التشهير بأعلامه ونبيه وصحابته، استناداً إلى بعث أخبار استشراقية مبتورة عنهم، أو الاعتماد على الشعوبية وما قالته في الماضي عنهم.

هذا التشهير هو الذي يعبر عن العقل النظري المدعي عدم الأصولية، المتنصل مما تطلبه منه من فروض جهادية، بتلك الطريقة الخرقاء التي يعتبر كتابها أنفسهم بها قد أصابوا كبد الحقيقة؟!

إن تراجع الفلسفة المؤدي إلى تراجع الفكر النظري، قد أديا إلى استحالة أي فكر عملي عربي معاصر، وهذه الاستحالة هي وراء كل هذه التخبطات التنظيرية الجوفاء، والالحاد صورة من صورها الملائمة لاسرائيل.

ففي بنية الإلحاد العربي المعاصر تلك التبعية التي تدفعه من حضن فكر عملي، إلى حضن فكر عملي آخر، فهي التي تجعل منه رغم كل ظاهر معارضته لاسرائيل خير تابع لها، مثل كل اشتراكياته السابقة التي أوصلته إلى تبعية الاتحاد السوفياتي والشيوعية.

وسبب هذا هو ارتكاز الالحاد العربي المعاصر على العقل العملي الذي اعتاد أن لا يساهم في صنعه.

وكل هذه الفوضى في ساحة التنظير الالحادي العربي المعاصر، سببها تنكر الفكر العربي للفلسفة، وسعيه الحثيث منذ الطغيان الصوفي عليه بعد «الغزالي» إلى تسخير كل طاقات عقله النظري من أجل التنكر لأي فكر نظري منهجي مطروح.

فكل ما كتبه العرب منذ نهايات العصر المملوكي إلى اليوم، خارج إطار الهجوم على الفلسفة، وكبت كل فكر فلسفي ممكن، كتبوه بذاتية ترفض الاستناد إلا على مسلمات دوغمائية وأدبية؟!

وهذا يدفع بنا إلى طرح السؤال التالي:

بماذا يتميز العقل النظري الفلسفي عن العقل النظري الأدبي العربي؟!
من منطلق أن العقل النظري الأدبي، هو المسيطر على الفكر العربي اليوم، لا كأدب يشكل مستوى معرفياً فنياً، بل كقول فرضت عليه آليات أدبية شكلية في كل ما يعبر به، حتى حين يحاول أن يشرح أي معرفة أو علم من العلوم.

ولعل استعمال هذه الآليات الشكلية التعبيرية، في كل وسائل الاتصال المسموعة والمكتوبة والمنظورة، بكل تكرارياتها الشكلية التي تفرغها حتى من المضامين التي تهدف إلى إبرازها، هو أساس شرود المتلقي حين عرضها عليه، أو أساس ردات الفعل المحلية بالاحتكام إلى العاميات في التعبير، أو إلى الاكثار من طرح المصطلحات الأجنبية حين الجدية في محاولات التعبير.

والملاحظ أن اضفاء الجدية على حلقة مثل هذه التعابير المغلقة، دفع ببعض العاميات العربية إلى تحوير عامياتهم، بشكل جعلهم يتكلمون هذه العاميات وكأنهم أجنبي تعلم اللغة العربية حديثاً. أو دفع بالبعض الآخر إلى إقحام مصطلحات أجنبية بغير محلها، حين يلتزم بتعبيره الفصيح.

وفي كلا الحالين ظلت الكلمة هي التي تقول صاحبها، بمعزل عما يريد منها من تعبير، أي صارت الأداة غاية الهدف.

ومثل هذا الانحطاط في التعبير المعاصر باللغة العربية الفصحى أو العامية، يرجع إلى تقصير العقل النظري ولجمه عن أي تعبير، إلا بما يتماشى مع النظر الأدبي وحده، هذا العقل الذي يرفض أي دلالة على المعنى، إلا من خلال قواعد نطقية ماضية في فصيحه، أو مستعارة بشكل مشوه من اللغات الأخرى في عامياته.

تلك العاميات التي تتحور اليوم بشكل سريع، نحو لفظ العربية بطريقة من تعلمها حديثاً، ليبعد صاحبها عن نفسه صفة الجهل بلغته، معلناً أنه يتجاهلها لأن ليس فيها ما يستوعب معارفه الأكثر بغيرها؟!

وإذا دققنا بسبب هذا التجاهل والجهل، رأينا أساسه في إبعاد الايجاب عن الدلالة العربية الفصحى، لحظة قرر الأدب عدم الاهتمام بمضامين منطوقه.

وقد ارتبط هذا القرار بالابعاد، بقرار إبعاد الفلسفة عن الفكر العربي، وهذا الابعاد هو الذي يسمح بالكتابة دون قراءة، طالما أن الكتابة هي تعبير عن الذاتية في كل أدب.

ولا يبعد هذا عن الفكر والفلسفة فقط، بل يبعد عن كل منهجية علمية، وكل سعي نحو الحقيقة، وقد وضع «أرسطو» قاعدة مثل هذا التراجع بقوله:

(إذا دللنا على الوجود بالايجاب الذي فيه رابطة، دللنا على أنه حق... وإذا دلننا عليه بالسلب دللنا على أنه ليس بحق)[1].

هكذا أدى أبعاد الفلسفة إلى ابعاد كل مضمون إيجابي في التعبير العربي، فانزاح العقل النظري عن التعبير الايجابي، مما لم يعد يساعد على تشكيل أي فكر عملي عربي علمي.

وصار التعبير السلبي للعقل النظري مطية الأدب الذي استعاض عن تشكيل العقل النظري الفلسفي، بتشكيل عقل نظر جدلي دوغماطي، فصار العرب تربة خصبة للأحزاب، والعبارة العربية في خدمة تشكيل قناعاتها الإنشائية.

هكذا ترى أن البديل عن تشكيل العلوم أدى في ماضينا «الوسيط» إلى تشكيل الطوائف بنفس آلية تشكيل الأحزاب اليوم، فاقتصر العقل النظري العربي على التعبيرات الذاتية التي لا تحتاج إلى قراءة، بل كل ما تحتاج إليه هو القناعة الذاتية.

فبالاجابة عن سؤال: هل يمكن أن تكتب من غير أن تقرأ، أي من غير معرفة بالعقل النظري وتعديلاته العملية؟! يأتي الجواب بنعم في مجال الأدب والتصوف والدوغمائيات الاعتقادية كلها؟!

وعلى هذه الركائز الثلاث يتحرك الالحاد العربي المعاصر، دون أن يستطيع أي تعديل في مواقفه على ضوء العقل العملي الذي لا يساهم في صناعته أصلاً.

---

(1) أرسطو، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، دار المشرق، بيروت 1990، Tome VI، ص 560.

كذلك يمكننا القول على ضوء هذا: بإمكان اللقاء بين الالحاد والتصوف في الفكر العربي المعاصر، من منطلق التعبير الذاتي الواحد عندهما في الأدب.

وقد بدأت هذه الإشكالية منذ أن سمح الفقه الاسلامي الوسيط، بإطلاق المشاعر على حساب العقل ـ النظري والعملي ـ أي منذ أن سمح هذا الفكر بقهر الفلسفة على حساب التصوف.

وقد جاء التعبير التراثي عن ذلك ضد «الغزالي» بالقول الشهير: «أن الغزالي لم يضل إلا في منقذه»(*).

إن الفقه كعلم عقلي يفسر النقل، حين لجأ في تراثنا إلى غير أدواته، سمح بإطلاق الالحاد عبر المشاعر التي ظن أنها ستخضع للمسلمات الذوقية الصوفية وحدها، إلى الحد الذي يمكننا أن نرى فيه تشابهاً بين كل التعبيرات الذاتية الصوفية والالحادية وما بينهما من تداخل في آدابنا المكتوبة.

وأين سوى هذا الاسلوب في الكتابة المعاصرة، بالاعتماد على نتاج العقل العملي الذي يدعم الالحاد المعاصر بشكل مستورد، هو ليس من نتاج هذا العقل المحلي، الفاقد لركن تشكله الأساسي: العقل النظري.

أبواب ومداخل:

وما دامت الكتابة من غير قراءة ممكنة عبر الصفة الذاتية في التعبير الأدبي والصوفي والدوغمائي، أصبح بإمكان الكاتب الطلي العبارة، الذي يجيد الأدب أن يكتب في كل مجال، ومثل هؤلاء الكتاب والشعراء وصناع الأحزاب سموا برواد عصر النهضة، فقط من منطلق فضيلة خروجهم عن السجع الخاوي نهائياً من أي معنى ذاتي أو موضوعي، الذي ميز ما سموه بعصر الانحطاط، عصر استعمال المحسنات البديعية وحدها في كلّ تعبير.

(*) إشارة إلى كتابه الشهير الذي جعله قدوة في اطلاق المشاعر على حساب الفكر: «المنقذ من الضلال».

على أن لا يفهم القارئ من أن التعبيرات الذاتية في كل كتابة أمر مدان، فهي ضرورية في الأدب والتصوف، وهي وسيلة من وسائل تشكيل المعاصرة فيهما، فكل معاصرة مع أمثال «نزار قباني» لا تخرج عن هذا الاطار، وهي طريق المعاصرة في الأدب، الذي لا يصلح لا في الفكر الذي يسعى إلى تشكيل الدوغمائيات، ولا في الفكر النظري أو العملي الفلسفي أو العلمي الذي يسعى إلى التشكل، لأن هذا النوع من الفكر الذي يحتاج إلى القراءة والمتابعة حتى يتشكل بعيداً عن زخارف المشاعر الذاتية.

ولهذه الأسباب راح الفكر النظري الالحادي يعتمد على القراءات الذاتية، في كل مرة يحاول فيها أن يدعي الخروج عن ذاتيته الدوغمائية، التي شكلتها خلفياته الحزبية المنهارة.

لذلك نلاحظ أن بدايات كتابات «طيب تيزيني» مثلاً كانت بالكتابة في التصوف، الذي رأت ذاتيته في عناصر الشطح والالحاد فيه معيناً موضوعياً لها كي تضفي على التصوف الاسلامي تحويرية: الثورية على الاسلام، على ظن أن مثل هذا الاضفاء يمكن أن يوهم القارئ بخروج صاحبها عن الذاتية حين الكتابة.

ولهذا كتب في بداية كتاباته كتاباً تحت عنوان: «التصوف الثورة الروحية في الاسلام» ليفرضه كمقرر دراسي على طلاب الفلسفة في الجامعة السورية بدمشق، دون تثبيت دور نشر مراجعه بصورة منهجية، كما لم يرجع القارئ إلى دار نشر كتابه، ولا سنة النشر، ولا أين نشر، في طبعته الأولى لأن الجامعة في الستينات كانت تحرم على أساتذتها نشر الكتب، خوفاً صبيانياً من أن يصير الأساتذة تجار كتب؟!

وبغض النظر عن هذا النقص المنهجي الفاضح، والذي هو في أساسه بسبب الدوغمائية الصبيانية التي سيطرت على الجامعة آن ذاك، وربما لا ذنب للمؤلف فيه، نجد تلك القفزة لنفس المؤلف بمحاولة ضرب الموضوعية الفقهية، التي ظلت الحارس المنهجي الموضوعي ـ على الأقل في منهجها ـ لتراثنا، أقول: القفز لضرب هذه الموضوعية في كتاباته المتأخرة بالمنهجية «البنيوية» الغربية كما في كتابه «النص القرآني أمام

إشكالية البنية والقراءة»[1]، ليعود إلى نغمة التأويل الصوفي - الذاتي - للمحكم والمتشابه في القرآن الكريم، مقحماً فيها ما يظنه من كشف بنيوي غائب عن الفقه الاسلامي كل هذه الألف والأربعمئة سنة ونيف، والذي لا تظهره إلا التلفيقية بين البنيوية والذاتية التي اعتبرها المعبر عن ثورته الصوفية في الاسلام.

كل هذا على أساس أن الفكر النظري لا يتشكل إلا إذا هدم فكر نظري سابق، وبذلك تصبح مهمة الفكر النظري الفلسفي مقتصرة فقط على النقد.

أما دلالات هذا الفكر على الايجاب الذي فيه روابط تقدم الفكر العملي، والمقررة منذ «أرسطو» فقد ظلت غائبة عن الفكر العربي المدعي التقدمية بالإلحاد فقط، كمطلب ألزم به الفلسفة بصورة دوغمائية لا يبررها إلا الظن بأن كل حديث متقدم حتماً فهو تقدمي شرط هدم تراثه.

هذا هو مثال على عجز الفكر النظري العربي على صنع فلسفة عربية معاصرة، عجزاً لا يسمح بمساهمة العرب بأي علم معاصر إيضاً.

وكي لا نطيل على القارئ بالأركونية - نسبة إلى محمد أركون - كصيغة جديدة من صيغ الاستشراق المختفي وراءها بدعاوى بنيوية مشابهة، يمكننا أن نؤكد أن «التيزينية» الشيوعية السابقة شأنها شأن «الأركونية» الاستشراقية، صيغ واحدة لمداخل وأبواب مضطربة، تحاول التفلسف بمعزل عن الايجاب الفلسفي، الذي ينشئ روابط فكرية جديدة دوماً بهدف تقدم العقل العملي، لا إيقافه أمام يأس وعدمية أي امكان لروابط جديدة، فلو قدر للقارئ أن يقتنع بما يقوله «أركون أو تيزيني أو العظم أو المرنيسي» أو سواهم من السائرين على هذا الخط، وقبل معهم بكل هدم بنيوي أو غير بنيوي لتراثه، ماذا عليه أن يفعل بعد ذلك؟!

هل على القارئ أن ينتمي إلى حزب شيوعي محتضر، أم عليه أن يقر بسيادة الإستشراق الدخيل، أم عليه أن ينتظر العصر الاسرائيلي المعاصر ليعلن سيادته على هذه الأمة؟!

---

(1) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق 1997 م.

ماذا على القارئ الذي يريدونه أن يتبرأ من تراثه أن يفعل؟! وأين الفلسفة في الالحاد المعاصر؟!

هذه أسئلة جدية حول أسس الالحاد الذي يقدم لنا على أنه الهدف الأخير لكل تفلسف، ألا ينطبق هذا الوضع على قول «نيتشه» عن هؤلاء الأكاديميين بأنهم (لا يفعلون أي شيء سوى رد الفعل، وبهذا يقضي الأكاديمي ويستهلك كل قواه في التأكيد والنفي لنقد ما قد تم التفكير به)[1]. وهو الملحد في المسيحية الذي قال: (ان الاسلام على حق بامتهان المسيحية، فمن حقه ألف مرة أن يكون الأمر كذلك: لأن الاسلام يفترض الانسان أولاً.

والمسيحية هي التي سرقت منا حصاد الثقافات القديمة، وكان آخر سرقاتها هذه منا، حصاد ثقافة الاسلام، في ثقافته المغربية ـ الأندلسية ـ في اسبانيا)[2].

إن آخر فلسفة عربية إسلامية مع «ابن رشد» قد تركت لنهب الاسكلائية كما فهم ذلك «نيتشه»، فلا قيام لأي فلسفة عربية معاصرة إلا باستدعائها ومتابعتها، آن ذاك يبدأ العقل الفلسفي العربي بالعمل لبناء عقلنا العملي، أي لبناء صرح حضاري يمكنه أن يضيف ويغني حضارات هذا العالم، أما المسير العكسي في التأكيد والنفي لنقد ما قد تم التفكير به في هذه الحضارة، فلا نجني منه سوى المساهمة مع المساهمين في سرقة حصاد حضارتنا لصالح أهداف الالحاد المعاصر، الذي يخدم في نهاية المطاف العصر الصهيوني الذي يريدون وسمنا به، على عادة وسم عصورنا الفكرية باسم الدول الغالبة فيها.

فائدة:

ولعل الوقت المستغرق بقراءة كل كتاب، هو بحد ذاته معيار على ما في هذا الكتاب من عمق فكري، فأنت لا تستطيع أن تقرأ منطق «كانط» أو

(1) Nietzsche, Ecce Homo, op. cit. p. 34.

(2) Nietzsche, Twilight of the Idols and the Anti-christ, op. cit., p. 195.

«منطق هيغل» بنفس سرعة قراءتك «المطارحات ميكافيلي» أو «مذكرات روسو»، كذلك لا تستطيع أن تقرأ «إرادة اقوة» لنيتشه بنفس سرعة قراءتك «لارادة الاعتقاد» عند «وليم جيمس»، فالعمق درجات.

وعلى هذا المقياس تستطيع أن تقرأ أعظم النصوص الأدبية، بسرعة تفوق كثيراً أضحل نص فلسفي، ولا أسرع ولا أسهل ولا أسرع من قراءة نص إلحادي عربي معاصر، سهولة الاطلاع على كل نفي، تلك التي تعارضها كل صعوبات الايجاب.

فلكي لا يعود القارئ العربي إلى مطلب التبسيط السخيف للنصوص المقدمة له، بدعوى ضرورة نشر الثقافة بأوسع نطاق، عليه أن يحتقر النص السهل، احتقاره للنص الفارغ إلا من التقعر الأدبي الخالي من المعنى، آن ذاك يمكن أن يبدأ الخطاب الفلسفي العربي بدل الخطابات الانشائية الفارغة فيما ندعيه من معاصرة.

وإذ تقرأ كتب الالحاد العربي المعاصر بسويعات قليلة، فدليل الزمن هو الذي يحكم عليها قبل تطاوله، كذلك لم أجد أسهل من تناول الفكر الدوغمائي ولا أسهل من استفراغه.

تأكيد:

إن الدوغمائية حين تنتج عن الفكر الديني، تدل على مدى عدم قدرة الدوغماطي على فهم وشرح دينه، والفكر الديني يطالب أصلاً باليقين، وفي الاسلام بالفهم والقدرة على الشرح والنقل للآخرين.

أما أن تخرج الدوغمائية من الفكر الفلسفي عبر الأحزاب، التي لا تقدر أن تثبت منطقها إلا بالقوة، كالشيوعية والنازية، بدعوى أن هذه القوة هي السبيل الأمثل لتحقيق إيديولوجياتها، فهذا لا يعني إلا أن هذه الأحزاب وأمثالها، لا تستطيع أن تنتشر إلا بالقهر، فهي قائمة على فلسفات دوغمائية.

وأسوأ ما تفعله الفلسفة قيامها على الدوغما، لأن مثل هذا القيام يهد كل ادعاءات التفلسف فيها.

لا يمكن أن تكون هناك فلسفة ودوغمائية، لتمانع هذين الطرحين، فإما طرح فلسفي قابل للفهم، أو طرح عقائدي مغلف بذاتيات معتنقيه، فهو دوغمائي بحت، إذن لا توجد كلمة أو مصطلح: فلسفات دوغمائية، فإما الفلسفة بعظيم رحابة كل مناهجها، وإما الدوغما فنتيجة التبعية لمنهج فيلسوف واحد مهما عظم.

وإذ يساهم عملياً تدريس الفلسفة إضافة إلى دعوة الأحزاب كل منها إلى منهج فيلسوف محدد، نعجب ممن يلحد في الدين بدعوى وجود النقدية في منهجه الفلسفي، الذي قبل به دوغمائياً.

وبمعزل عن هذه الحزبية التي تضيق الفلسفة، يأتي التضييق على الفلسفة ممن يدرسونها، وخاصة إذا كانوا حزبيين دوغمائيين كالذين ذكرناهم سابقاً، وهذه حالة تآزر فيها باطلان ضد فكر أطفالنا في جامعة محددة، وهي وان كانت نادرة الحدوث إلا أنها خطيرة النتائج، في التجهيل بالفلسفة.

لكن وبصورة عامة يساهم تدريس الفلسفة حتى خارج هذا الاطار الضيق الطارئ، الذي سيضيف لبنة إلى تضييق الفكر العربي المعاصر، أقول: يساهم تدريس الفلسفة عبر رغبة المدرسيات ـ بمعناها العام الاسكلائي والخاص التدريسي العملي ـ بالعنونة في تصنيف الفلاسفة، وبالتالي إضفاء المذهبية الفلسفية عليهم، وهذه التصنيفات «Labelling» التي قد تكون ضرورية للتمييز بين فيلسوف وآخر، تخرج بطالب الفلسفة عن التفلسف ما لم تنبهه على أنها مجرد وسيلة ضرورية للايضاح، لا يقرّ بها كل فيلسوف جدي، فالذي يُدَرِسُ الفلسفة المعاصرة مثلاً عليه أن ينبه طلابه إلى أن «نيتشه» و«كيركغارد» لم ينعتا أنفسهما بالوجودية، وهذا نعت ساهم بإضفائه عليهما فلاسفة لاحقون أمثال «سارتر» و«جاسبر» و«هدغر»، ومع هذا لم يقبل هذان الأخيران بأن يسميا بهذا النعت، وفقط ساعد «سارتر» بسبب منطلقات مذهبية أراد أن يضفيها على مذهبه، بتسميته بالوجودية، مضاهاة لتقليعة الشيوعية المنتشرة آن ذاك في السوربون.

كذلك على من يدرس الفلسفات الوسيطة أن ينبه، إلى أنه لا يوجد مثلاً «ابن باجية» ولا «ابن طفيلية» في الفلسفة الاسلامية المشرقية الوسيطة،

وما نعت «الرشدية» إلا نعت قام به من سموا أنفسهم بالمدرسيين ـ الاسكلائيين ـ ليردوا على غزو الفكر الاسلامي لمعاقلهم في أوروبا عبر الفلسفة، فنعتوا الفلسفات المشرقية العربية الاسلامية، بالسنيوية والرشدية، قبل أن يعودوا لنعت الاثنين بالشراح لأرسطو فقط؟! تصغيراً لمضامين فكرهما الفلسفي الذي عليه قامت نهضتهم الفلسفية.

وإذ تحارب نظريات العنونة «Labelling» في علم الاجتماع المعاصر، التصنيفات التعسفية للناس بين بعضهم البعض، فالأولى محاربة من يُدَرِسونَ الفلسفة لتصنيفاتهم التبسيطية لها ولأعلامها، وما الصراع بين «بيرس» من جهة و«جيمس وديوي» من جهة أخرى حول نعت «البرغماتية» و«البرغماسيسية»[1] الا أسطع دلالة معاصرة على ما نقول.

أما الانكفاء الأوروبي اليوم نحو «البنيوية» و«التفكيكية» كنظريات لغوية في المنطوقات اللاتينية، نحو ادعاء المبهورين بها بأنها تيار فلسفي معاصر، يشكل فلسفة معاصرة، فلا يخرج عن تقليعة الوجودية كنعت وعنونة للمماحكات السارترية مع الشيوعية.

والانجرار مع هذه العنونة، أسطع دلالة على مقاومة الفكر الفلسفي الأوروبي للاستحواذ البرغماتي عليه، كمناخ فكري لا كنظرية أو مذهب له أتباع، استحواذاً طال كل الفكر الأمريكي المعاصر بمناخه الفكري دون أن يعلن أي مطلب تبعية حزبية له، وهنا سر قوته الكاسحة للغرب كله اليوم.

فبين البراغماتيسيزمية الأخلاقية عند «بيرس» والبرغماتية عند «جيمس وديوي» بمعناها الذرائعي النفعي، تتحرك التيارات الفلسفية الأمريكية اليوم بمناخ برغماتي فرض نفسه عليها، ويتمدد إلى العالم اليوم، حتى عند من يعالجون الألسنيات البنيوية في «كمبردج وهارڤرد» بأمريكا.

هذا المناخ بمعنيي المردودية ـ من المردود ـ والذرائعية النفعية، في صراعه الفكري الداخلي، هو ما يعرف خارجياً بالبرغماتية، ولا وجود لهذا المصطلح أو النعت العام، إلا في التصنيفية المدرسية التي تحاول الايضاح فقط.

---

(1) Vincent G. Potter, And Hani Yahya Nasri, Text in Sociology «Level 4» Dar Al Bayan Al Arabi, Jeddah 1982, pp. 50- 53.

ألا يتضح من كل هذا أن التصنيفية وإن كانت ضرورية للشرح عليها أن تشرح هذه الضرورة، وإلا فسحت المجال للدوغمائية والحزبية التي لا تخدم في نهاية المطاف حتى هذه العنونات التي وضعت نفسها تحت يافطاتها.

ثم أما آن للفكر الدوغماطي المدعي التفلسف من خلال المذهبية عندنا، أن ينتبه إلى أن تشكيل المناخ الفكري الفلسفي، كما تفعل البرغماتية المعاصرة اليوم أشد وأمضى من تشكيلات كل هذه الأحزاب؟!

ونحن إذ نمتلك مناخاً فكرياً إسلامياً في هذا الشرق، سماه «ابن سينا»: بالمشرقية ونعت فلسفاتنا به، بقوله: الفلسفة المشرقية، لماذا نتنكر له ولعظمته المعرفية، ونقرأه من خلال هذه الدوغمائية أو المذهبية أو تلك الغريبة عنه، مدعين أننا نقرؤه قراءة معاصرة؟!

أي فائدة وأي معاصرة في جعل «ابن رشد» مثلاً ماركسياً؟! وأي فائدة وأي معاصرة في استخدام التفكيكيات البنيوية اللاتينية في النص القرآني؟!

هذا النص العربي المبني على واحدة من أقدم لغات العالم في ذخيرة فهمها الضخم والغزير للوجود، لا على الاصطلاحيات الركيكة الموزعة بين الاغريقية القديمة واللاتينية في اللغات الأوروبية المعاصرة.

وما حرمان الانسانية من فهم الوجود عبر هذه الذخيرة اللغوية العربية، إلا دليل ضعف حاملي هذه اللغة من المعاصرين العرب بالفلسفة، قبل ضعفهم الشائن بلغتهم، وقد ارتد هذا الضعف عليهم وعلى جامعاتهم بصيغ صبيانية الالحاد.

هذا هو الالحاد العربي المعاصر، وتلك هي الأسس الدوغمائية التي تسيره، ودعاوى المعاصرة فيه لا تخرج عن جوانب الترديات المختلفة لهذه الأمة في كافة المجالات والمعارف، وعلى رأسها ترديها الفلسفي، وتنكر من يدعون أنهم مثقفون فيها لها، فلا بلية أكبر من أن يبتلى الانسان بنفسه وبمن يحب، والأمم بأبنائها.

فهرست المراجع
حسب تتابع ورودها في النص

1 - E. A. Wallis Budge, The Egyptian Book of Dead, Dover Publication INC; N.Y; 1967.

2 - ڤيليب فاندنبرغ، لعنة الفراعنة، دار قتيبة، بيروت 1984 م.

3 - Geraldine Harris, Gods and Pharaohs, Peter Lowe, 1982.

4 - باسكال فيرنوس، موسوعة الفراعنة، محمود طه، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1991.

5 - جيمس برستيد، فجر الضمير، مكتبة مصر، القاهرة، عام؟.

6 - ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، عام؟.

7 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1984.

8 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984.

9 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991.

10 - Immanuel Kant, The one Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God, Lincoln and London, 1994.

11 - Karl Jaspers, Reason and Existenz, Farrar, Straus and Giroux, N.Y. 1978.

12 - Jim Brooks, Origins of Life, A Lion Book, Hong Kong, 1985.

13 - Julins R. Weinberg, Medieval Philosophy, Princeton N.J. 1974.

14 - محمد أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة حسان، القاهرة، 1978 م.

15 - القاسم الرسي، رسائل العدل والتوحيد، محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، عام؟.

16 - John Cottingham, Descartes, Cambridge Univ. Press, U.S.A. 1992.

17 - René Descartes, Meditations on first Philosophy Trans.: John Cottingham, Cambridge Univ. Press, U.S.A., 1993.

18 - Karl Jaspers, Way to Wisdom, Yale University Press, U.S.A., 1979.

19 - Friedrich Nietzsche, Twilight of the Idols Trans.: R.J. Hollingdale, Penguin Books, London, 1990.

20 - Kierkegard, Fear and Trembling, Trans.: Alastair Hannay, Penguin Books, N.Y. 1985.

21 - Nietzsche, Beyond Good and Evil, Trans.: R. Hollingdale, Penguin Books, N.Y., 1990.

22 - جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1983.

23 - Jean Paul Sartre, Being and Nothingness, Pochet Books, N.Y., 1966.

24 - Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, Trans.: R.J. Hollingdale, Penguin books, N.Y. 1992.

25 - سارتر، الغثيان، ترجمة سهيل ادريس، منشورات دار الآداب، بيروت 1962 م.

26 - Martin Heidegger, Existence and Being, South Bend, Indiana, U.S.A. 1979.

27 - Hegel, Introductory Lectures on Aesthetics, Trans.: Bernard Bosanquet, Penguin Books, 1993.

28 - Bertrand Russell, Philosophical Essays, Routledge London and N.Y., 1994.

29 - Albert Einstein, Ideas and Opinions, Bonanza Books, N.Y.?

30 - Jean-Jacque Rousseau, A Discourse on Inequality, Penguin Books, London, 1984.

31 - Thomas Hobbes, Human Nature, Oxford Univ. Press, Oxford, N.Y., 1994.

32 - Bertrand Russell, History of Western Philosophy Routledge, London, 1996.

33 - Walter Kaufmann, Nietzsche, Princeton, N.J. Princeton University Press, 1974.

34 - New Horizons, The First Humans, Editoriale Libraria, Trieste Italy, 1995.

35 - كارل ساغان، الكون، عالم المعرفة، الكويت 1993.

36 - قاسم المقداد، السرد الاسطوري الملحمي «جلجامش»، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق 1984.

37 - Saint Thomas Aquinas, Basic Writings, Anton C. Pegis, Random House, N.Y., 1944.

38 - فرانك كلوز، النهاية، عالم المعرفة، الكويت 1994.

39 - Richard Leakey, The Origin of Humankind, Phoenix, London, 1996.

40 - François Jacob, The Possible and the Actual, Penguin Books, London, 1989.

41 - بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت 1977 م.

42 - Stephen Hawking, A Brief History of time, Bantam Books, N.Y., 1997.

43 - فخر الدين الرازي، كتاب المباحث المشرقية، مطبعة أمير، مكتبة بيدار، «قم» ايران 1211 هـ.

44 - Aristotle, De Anima «On the Soul», Penguin Books, England, 1986.
45 - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزياء مقبلة، نازلي حسن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967.
46 - William James, The Will to Believe, Longmans Green and Co, N.Y., 1897.
47 - Vincent G. Potter, Charles S. Peirce, University of Massachusetts Press, 1967.
48 - جريدة تشرين السورية العدد 28/ 2/ 1998 م.
49 - Hegel's, Science of Logic, Humanities Press International Inc, N.J., 1996.
50 - Hegel's, Phenomenoloy of Spirit, Oxford University Press, N.Y., 1977.
51 - Bertrand Russell, Religion and Science, Oxford University Press, N.Y., 1961.
52 - ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، المكتبة العلمية، بيروت، عام؟.
53 - ابن كثير، السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت 1976.
54 - جمال الدين الأنصاري، شرح قصيدة كعب بن زهير، مؤسسة علوم القرآن، دمشق 1984.
55 - شوقي ضيف، ابن زيدون، دار المعارف بمصر، القاهرة 1990 م.
56 - أبو جعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار القلم، بيروت عام؟.
57 - أبو مالك غياث بن غوث التغلبي، شعر الأخطل، فخر الدين قباوة، دار الأصمعي، حلب 1971.
58 - علي المسعودي، مروج الذهب، مطبعة السعادة، القاهرة 1964.
59 - أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، دار الفكر، بيروت، عام؟
60 - ديوان عمر بن أبي ربيعة، فايز محمد، دار الكتاب العربي، بيروت 1992.
61 - الطبري، دار القلم، بيروت، عام؟
62 - زامباور، معجم الانساب والاسرات الحاكمة، زكي محمد، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة 1951.
63 - Bernard Lewis, The World of Islam, Thames and Hudson London 1980.
64 - عفيف البهنسي، الآثار السورية، مؤسسة البريد الدولي للصحافة والنشر، دار «فورڤرتس» للطباعة، ڤينا 1985.
65 - أفلاطون، الطيماوس وأكريتس، فؤاد بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1968 م.
66 - ابن هانئ الأندلسي، ديوان ابن هانئ الأندلسي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1980.
67 - يوسف كرم، المعجم الفلسفي، كوستاسوماس، القاهرة 1966 م.
68 - الأشعري، مقالات الاسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1969.

69 ـ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1973.
70 ـ ابن سينا، الشفاء «الالهيات»، الأب قنواتي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1960 م.
71 ـ محمد الباغندي، مسند أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، دار ابن كثير، بيروت 1987 م.
72 ـ وديع البستاني، رباعيات عمر الخيام، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت 1868 م.
73 ـ ديوان ايليا أبي ماضي، دار العودة، بيروت، عام؟.
74 ـ ابن الجوزي، تلبيس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت 1368 هـ.
75 ـ رونولد نيكلسون، كتاب اللمع في التصوف، مطبعة بريل في مدينة ليدن، عام 1914 م.
76 ـ أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، دار صادر، بيروت، عام؟.
77 ـ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، دار المعارف العثمانية بعاصمة حيدر آباد، عام 1359 هـ.
78 ـ Lyle E. Bourne Jr., Psychology, Holt Rinehart and Winston, N.Y., 1988.
79 ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، دار النشر؟، ط 3، عام؟.
80 ـ موسى بن ميمون القرطبي، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، عام؟.
81 ـ عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الالحاد في الاسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.
82 ـ Nietzsche, The Birth of Tragedy, Penguin Books, England, 1993.
83 ـ عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت 1980.
84 ـ عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني، الحِيدَة، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت 1983.
85 ـ François Jacob, The Logic of Life, Penguin Books, London, 1989.
86 ـ دانييل كيفلس، الشيفرة الوراثية للانسان، عالم المعرفة، الكويت 1997 م.
87 ـ صادق العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، ط 2، عام 1970 م.
88 ـ صادق العظم، ذهنية التحريم، رياض الريس للكتب والنشر، لندن وقبرص 1992.
89 ـ أرسطو، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، دار المشرق، بيروت 1990 م.
90ـ طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق 1997 م.
91 ـ Vincent G. Potter, And Hani Yahya Nasri, Text in Sociology «Level 4» Dar Al-Bayan Al-Arabi, Jeddah 1982.

فهرست الكتاب

الباب الثاني

الباب الثالث

الباب الرابع

السيرة الذاتية الأكاديمية للمؤلف

الدكتور هاني يحيى خليل نصري

- تاريخ الميلاد: 1366 هـ ـ 1946 م.

المؤهلات العلمية:

- ليسانس ـ بكالوريوس في الفلسفة وعلم الاجتماع ـ جامعة دمشق، 1970.
- دبلوم الدراسات العليا في التربية، كلية التربية، جامعة دمشق، 1971.
- دبلوم العلوم الإنسانية في الدراسات الشرقية والاجتماعية، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1973.
- هادة الماجستير بدرجة امتياز الشرف الأولى ببحثه حول مفهوم «العصبية» عند ابن خلدون، 1974، الجامعة اللبنانية.
- شهادة الدكتوراه في الفلسفة الاجتماعية بدرجة.امتياز، جامعة فوردهام في نيويورك، 1978.
- أستاذ علم الاجتماع المساعد في جامعة الملك عبد العزيز بكلية الآداب، 1978.
- عضو نادي الرئاسة في جامعة فوردهام في نيويورك كمستشار.

  President's Club at Fordham University, New York.
- شهادة شكر وتقدير من جامعة الملك عبد العزيز لإنجازاته عن عام 1401/ 1402 هـ.
- عضو هيئة تحرير مؤسس لمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، عام 1401 هـ.
- انتخب رئيساً لقسم الاجتماع في جامعة الملك عبد العزيز عام 1403 هـ.
- أستاذ مشارك في جامعة فوردهام في نيويورك، وتفرغ بعد عام 1990 للإشراف على رسائل الدكتوراه.
- عضو اتحاد الكتاب العرب 1997.
- استاذ مشارك في جامعة Anericar Acadeny of Technology لعام 1999 ـ 2000م

المؤلفات المنشورة:

1 ـ المسيحان والعصبية في الإسلام والصهيونية، مطابع الكريم الحديثة، لبنان، 1973.

2 ـ Ibn Abd Al-Wahhab's Philosophy of Society: An Alternative to the Tribal Mentality, Fordham University Library, N.Y., 1978.

3 ـ في سبيل علم اجتماع إسلامي، دار المجمع العلمي، جده، 1399 هـ، 1979 م.

4 ـ شارك في ترجمة كتاب: «Urbanization in the Middle East» التمدين في الشرق الأوسط، دار القلم، بيروت، 1980 م.

5 ـ Text in Sociology (Level 3), Dar Al-Bayan Al-Arabi, Jeddah, 1402/ 1982.

6 ـ Text in Sociology (Level 4), Dar Al-Bayan Al-Arabi, Jeddah, 1402/1982.

7 ـ عصبية لا طائفية، دار القلم، بيروت 1982 م.

8 ـ فلسفة التصوف: طاقات وقدرات، دار مجلة الثقافة، دمشق، 1990.

9 ـ بين الإرادة والإنجاب، دار مجلة الثقافة، دمشق، 1992.

10 ـ The Rahmanic Verses, A Commentary on Atheism in Islam, Dar Al Asalah, Beirut, 1995.

11 ـ ترجمة بحث واشنطن ايرڤنغ حول الحضارة الإسلامية في الأندلس «الحمراء»، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996.

12 ـ الوجود والموت والخلود، دار القلم، بيروت، 1997.

13 ـ الميتافيزياء والواقع، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1998.

14 ـ The History of The Prophet Muhammad Dar Al-Arkam, Beirut, 1997.

15 ـ الفكر والوعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1998 م.

16 ـ ذهنية الالغاء، مؤسسة بحسون، بيروت 1998 م.

17 ـ الحب والفاجعة، مؤسسة بحسون، بيروت 1999.

2000/1/643

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع